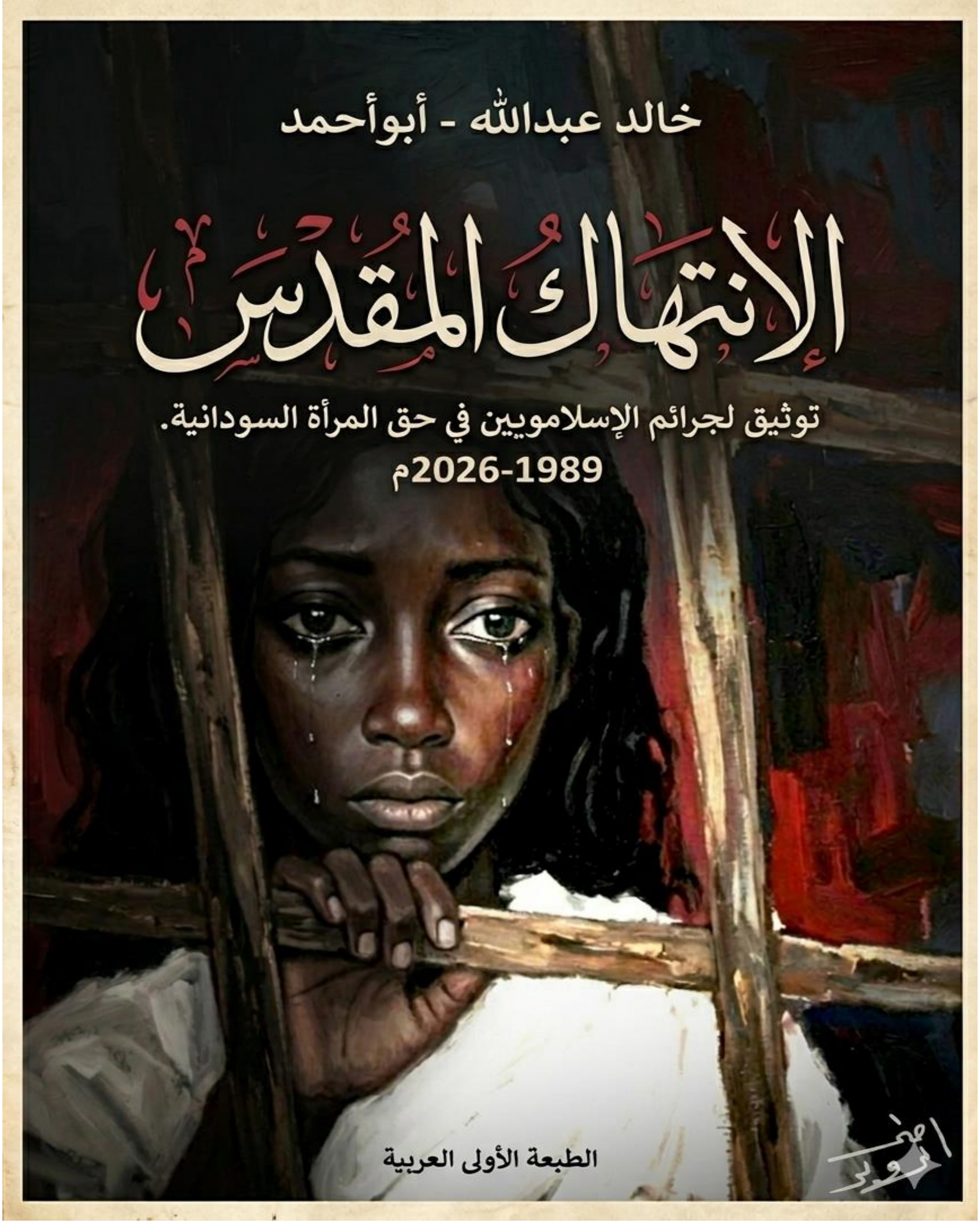
خالد عبدالله - أبوأحمد
الإنتهاك المقدس
توثيق لجرائم الإسلامويين في حق المرأة السودانية.
1989-2026م
الطبعة الأولى العربية

خالد عبدالله- أبواحمد

الانتهاك المقدس

توثيق لجرائم الإسلامويين في حق المرأة السودانية.

1989-2026م

الطبعة الأولى العربية

الثاني من يوليو 2026

﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ
إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ﴾

سورة إبراهيم - الآية 42

إهداء أول

إلى الكنداكة العظيمة أمي.. هدى العركية ..متعها الله بالصحة والعافية.

إهداء ثانٍ

إلى الكنداكة السودانية ..التي لم تكسرها السياط، ولم تطفئ نورها الزنازين .إلى كل امرأة وقفت في وجه القهر، وحملت وجع الوطن في صمت الكبرياء .إلى اللواتي جُلدن في الطرقات، وغُيّبن خلف القضبان، وانتُهكت كرامتهن باسم "المقدس" والزيف .إلى كل ناجية تحمل في جسدها وروحها ندوب العزة..

أهدي هذا الكتاب؛ لكي لا ننسى، ولكي لا يتكرر الوجع.

إهداء خاص

إلى أمهات الشهداء - صانعات أبطال الصمود والكبرياء إلى الأمهات الثكالى ضحايا هذه الحرب اللعينة.. إلى ذكرى الشهيدات من بائعات الشاي، اللواتي دفعن أرواحهن ثمناً للكرامة إلى شمس الحرية التي لا تغيب عن وجوه نساء بلادي مهما اشتد الظلام..

أهدي هذا العمل.

مدخل:

زخرت الكتب السماوية بقيم السلام والمحبة والألفة، وحثّت على التلاحم البشري والتعاون والتكاتف واحترام النوع الإنساني، كما اشتملت على أدب إنساني رفيع يحذّر من إهدار الكرامة، ويؤكد على الرحمة والرأفة بين البشر أينما كانوا. وبما أن الإنسان هو المستهدَف بهذه الموجّهات الربانية، فقد سعت المذاهب الإنسانية في الاتجاه ذاته، بحثاً عن العيش بسلام، ونبذاً لإهانة الإنسان أخاه الإنسان مهما كانت الأسباب والدوافع. ورغم هذا الإيمان التام بتلك المبادئ، لا تزال موجات العنف وإهدار الكرامة مستمرة حتى اليوم في مساحات واسعة من الجغرافيا البشرية، ولا تزال البشرية تدفع أثماناً باهظة من أمنها واستقرارها جراء اتخاذ العنف وسيلةً للحياة.

وما زالت المناهج الهمجية العدوانية عالقة في أذهان الأنظمة الشمولية وسلوكياتها، وأخطرها تلك التي تتستّر وراء شعار الإسلام وتدّعي الانتماء إليه. فحين تتلازم النظرة الدونية للمرأة مع حرمانها من مكانتها الوطنية داخل الدولة الحديثة، ينتج عن ذلك التلازم عنف سياسي جوهره أن تُعامَل المرأة بوصفها كائناً لا يستحق المشاركة في صناعة الحياة. ومن هنا فإن انتهاك حقوق المرأة السودانية بهذا الشكل الممنهج يُعدّ أحد الأسباب الرئيسة لما وصل إليه المجتمع من انهيار قيمي وأخلاقي، ألقى بظلاله الكثيفة على حياة السودانيين جميعاً.

بين ثنايا الإصدارالجديد:

لهذا الكتاب قصة عمرها خمسة عشر عاماً، طوال هذه السنوات كنت أجمع المعلومات وأرصد بصمت كل ما يُنشر من انتهاكات تمس المرأة السودانية، أُراكمها دون أن أعرف متى ستكتمل الصورة أو تأخذ شكلها النهائي، وفي مايو 2020، أعلنت أنني سأُصدر قريباً كتاباً بعنوان (كنداكات السودان وقصص التعذيب والتنكيل)، فلقي الخبر رواجاً لم أكن أتوقعه لكن ظروف العمل وضغوط الحياة حالت دون إكماله في حينه.

وفي فترة التأجيل تلك، جاءتني الفكرة التي غيّرت مسار الكتاب بالكامل: ألّا يكون مجرد سجل أخبار وتقارير عن الانتهاكات، بل عملاً شاملاً يبدأ أولاً من تاريخ المرأة السودانية الممتد لخمسة آلاف عام، ليحتفي بتلك المسيرة الجميلة وبما أحاطها به السودانيون عبر العصور من تقدير ومكانة. لكن كلما توغلت في البحث، ازداد إدراكي لحجم المآسي الواسعة التي ألحقها نظام الحركة الإسلاموية بالمرأة السودانية، حتى ترسّخ عندي إصرار لا يلين على أن يحمل الكتاب في صيغته الأخيرة اسم (الانتهاك المقدس) لا لينشغل بالانتهاك وحده، بل ليمنح الأجيال الجديدة الصورة الناصعة والحقيقية للمرأة السودانية أولاً، ثم يكشف لهم حجم ما تعرضت له.

وقد اجتهدت كثيراً في بناء المقارنات التي يحملها الكتاب بين تجربة المرأة السودانية وتجارب نساء العالم، وكنت في تحدٍّ حقيقي مع نفسي

دفعني للاطلاع على قدر واسع من الأدبيات العالمية المتعلقة بالمرأة، وهو ما أثرى تحليلي لما تعرضت له المرأة السودانية إثراءً لم أكن لأصل إليه لولا هذا الجهد.

ولا بد أن أقول بصراحة: أُدرك أن صدور هذا الكتاب قد يجرّ عليّ إشكالات لست أجهل احتمالها، لكنني احتسبت هذا الأمر منذ البداية.

وفي اليوم الذي أعلنت فيه عزمي على إصداره، تعرّض بريدي الإلكتروني وحسابي على فيسبوك لمحاولات اختراق - وهو أمر تعوّدت عليه ولم يعد يُفاجئني.

أما سعادتي بصدور هذا الكتاب فلا أستطيع التعبير عنها بالكامل، ليس فقط لأنه انتصار للمرأة السودانية، أو لأني نصير لها، بل لأنه توثيق مهم لكثير من الإشراقات التي تستحق أن تُعرف، وجرعة وعي أرجو أن تصل للأجيال التي لم تتعرّف بعد على المرأة السودانية ومكانتها الحقيقية. والحق أن العمل في إعداد هذا الكتاب أضاف إليّ شخصياً معرفة لم أكن أملكها من قبل، وأنار لي زوايا لم أكن أراها بوضوح.

وكنت أنوي في الأصل طباعة الكتاب ورقياً ليكون متاحاً في المعارض والمكتبات، لكن ظروفي المادية حالت دون ذلك، ومع ذلك أجد نفسي سعيداً بأنني أتحته مجاناً للجميع، عسى أن يكون في هذا وحده ما يعوّض غياب النسخة الورقية.

أسأل الله تعالى أن يكون هذا العمل إضافة حقيقية للمكتبة السودانية والعربية، وللجميع محبتي وتقديري.

خالد ابو أحمد

المقدمة

في أسوأ حقب التاريخ السوداني والمنطقة جاء انقلاب الحركة (الإسلاموية) آخر يونيو 1989م ورغم ادعاءاتهم السابقة بانتقاد القمع، إلا أنها بمجرد تمكنها من زمام الأمور، فعلت ما لم يكن متوقعاً على الإطلاق؛ قتلوا وحرّقوا ونهبوا وشرّدوا، وسجنوا حتى الأطفال الرضع ولم يكن غريباً بعد30 عاما عاماً ونيف، أن يمارسوا هذا التنكيل الممنهج تجاه النساء السودانيات، باعتبار المرأة هي مركز قوة المجتمع ومحرك طاقته نحو التحرر الوطني؛ فكانت تلك الصور المأساوية التي تمثلت في اعتقال النساء والتنكيل بهن، وأبعد ذلك القتل والاغتصاب والتصاق التهم الخطرة بغرض تخويف الآخريات.

إن الإهانات التي تعرضت لها المرأة السودانية في ظل نظام الحركة الإسلاموية لم تحدث في أي نظام حكم سابق، لا في السودان ولا في المحيط العربي أو الأفريقي؛ فلم تشهد المرأة في دول الجوار "الجلد في الشارِع" وأمام الملأ بهذه القسوة التي تحملتها المرأة السودانية.

هذا الكتاب هو محاولة لتوثيق تلك الجرائم، منطلقاً من رصد الدوافع الشخصية المريضة التي لا تمثل الإسلام في شيء، إن القائمين على الأمن في بلادنا تعاملوا بجهل مع مسؤولياتهم، ودفعتهم أحقادهم لانتهاك الحرمات وتجاوز كل القيم التي تعصم الإنسان من ارتكاب المنكرات.

منذ تلك الجمعة المشؤومة في 30 يونيو 1989م، تنوعت صنوف المصائب وتوالت؛ إذ وُظِّفت موارد الدولة لصناعة الأذى بدلاً من البناء، وكانت المرأة الضحية الأكبر في هذا المسار الأسود. فقدت الأمهات أبناءهن في حروب الجنوب ومعسكرات الخدمة الإلزامية، ووقفن وقفات بطولية ستبقى علامة راسخة في تاريخنا الحديث، وفوق ذلك حملت المرأة وحدها ثقل الأوضاع المعيشية القاسية، وعانت من الشتات الذي مزّق الأسر السودانية جراء سياسات البطش والتهجير القسري.

أرجو أن تكون هذه المادة ملبية للهدف الكبير: توثيق جرائم النظام ضد المرأة السودانية. تلك المرأة التي اشتهرت بالريادة والإبداع في التعليم والعمل العام وقيادة المجتمع. ومهما كتبنا، فلن نوفيها حقها وهي التي ضربت أروع الأمثلة في نكران الذات والصمود.

رحلة في فصول الكتاب: من قداسة التاريخ إلى عتمة الزنازين

الفصل الأول: الجذور والريادة.. من عرش الكنداكة إلى قوافي الشعراء
يستفتح الكتاب صفحاته بالبحث في كينونة المرأة السودانية، حيث يدمج بين التاريخ والأدب. يبدأ بتتبع الجذر الكوشي ومكانة الملكات اللواتي قهرن الرومان، ثم ينتقل إلى زاوية غاية في الأهمية وهي "صورة المرأة في الأدب والشعر السوداني"؛ حيث يستعرض كيف رفعها الشعراء إلى مصاف الرموز الوطنية المقدسة، واصفين إياها بالنخلة

الشامخة وأخت النجوم. هذا الفصل يؤسس للمقارنة الصادمة بين هذه القداسة التاريخية والأدبية، وبين واقع الانتهاك الذي تلاها.

الفصل الثاني: مأسسة القمع.. قوانين "النظام العام" وهندسة الإذلال

ينتقل الفصل الثاني إلى رصد الكيفية التي حوّل بها النظام الحاكم الدولة إلى آلة لقمع النساء عبر تشريعات جائرة. يستعرض الفصل "قانون النظام العام "والمادة (152) من القانون الجنائي، وكيف استُخدمت هذه النصوص الفضفاضة لشرعنة "الجلد العلني" وملاحقة بائعات الشاي والفقيرات في أزيائهن وأرزاقهن، محولاً الشارع العام إلى ساحة تفتيش في الأجساد والضمائر.

يحمل هذا الفصل الوثيقةَ الأكثر إيلاماً في الكتاب؛ إذ يفتح ملفات الاعتقال السياسي والتنكيل داخل مراكز الاحتجاز السرية التي عُرفت بـ(بيوت الأشباح)، يستند الفصل إلى شهادات حية لناجيات واجهن التعذيب والترهيب بأشكاله المتعددة، ويكشف كيف وُظِّف العنف الجنسي وتهديد الأعراض سلاحاً سياسياً ممنهجاً، استُخدم لكسر إرادة المعارضات وترويع المجتمع - متجاوزاً بذلك كل القيم السودانية الراسخة والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان.

الفصل الرابع: صمود الكنداكة.. من قهر السجون إلى فجر الثورة يختتم الكتاب فصوله بالاحتفاء بروح المقاومة التي لم تنطفئ أبداً؛ فيرصد قصص صمود أيقونات نضالية واجهن الجلاد بصدور عارية، وصولاً إلى الدور القيادي والمحوري للمرأة في ثورة ديسمبر المجيدة، يخلص

الفصل إلى أن محاولات "الانتهاك المقدس" قد تحطمت أمام وعي المرأة السودانية، التي استردت لقب "الكنداكة" من بطون التاريخ ليكون شعاراً للحرية والعدالة والمستقبل.

بين دفتي هذا الكتاب، نقتفي أثر الجريمة لنواجهها بالحقيقة، مستلهمين من عظمة التاريخ وجزالة الشعر وقوة الصمود ما يعيننا على توثيق هذه الحقبة؛ صوناً لكرامة المرأة السودانية، وتأسيساً لمستقبلٍ لا يُنتهك فيه حقٌ ولا تُهدر فيه كرامة.

المؤلف

15 مايو 2026م

الفصل الأول
امرأة من طينة مختلفة

عزيزي القاريء..قبل أن تقرأ ما في هذا الكتاب من قصص الجلد والاعتقال والتعذيب والاغتصاب، قبل أن تحمل قلبك على احتمال ما لا يُحتمل، أنت بحاجة إلى أن تعرف شيئاً واحداً: المرأة التي جرى كل ذلك بحقها ليست امرأة عادية في مسار التاريخ الإنساني، إنها وريثة حضارة عمرها خمسة آلاف سنة، وريثة كنداكة قهرت الرومان، ووريثة مهيرة التي صار اسمها مرادفاً للشجاعة في الذاكرة الجمعية السودانية. إنها ابنة أرض لم تعرف وأد البنات ولا حرق الزوجة مع جثمان زوجها ولا بيع المرأة في سوق النخاسة. إنها خلاصة منظومة حضارية وروحية فريدة رأت في المرأة أصلاً لا فرعاً، وقوةً لا عبئاً، وكرامةً لا عاراً.

قبل أن يُضيء الإسلام ظلمات الجاهلية، كانت البنت في أجزاء من شبه الجزيرة العربية تُستقبل بالعار لا بالفرح، وتُودَع التراب حيّة لا جثة؛ إذ كان وأد البنات ممارسة شائعة في بعض القبائل العربية، يدفعها الخوف من العار والفقر معاً، كان الأب يحفر القبر بيديه لبنته التي لم تتجاوز بعد سنوات طفولتها الأولى، يدفنها تحت التراب وهي تتنفس، في مشهد يجسّد أبشع صور احتقار الأنوثة التي عرفتها البشرية. وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الجريمة في قوله تعالى "وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ - بِأَيِّ ذَنبٍ قُتِلَتْ"، في صياغة تحمل إدانة حضارية صارخة لهذه الممارسة، والمفارقة المؤلمة أن بعض من رفعوا لاحقاً راية الدين سلاحاً سياسياً، عادوا بأشكال مختلفة إلى روح الوأد ذاتها - لا بدفن

البنت في التراب، بل بدفن إنسانيتها وكرامتها وحقها في الحياة الكريمة.

ولم يكن وأد البنات حكراً على ثقافة بعينها، فقد عرفت حضارات عريقة أشكالاً من التضحية بالأنثى لم تختلف في جوهرها عن الوأد وإن تباينت في أساليبها، فقد دأب المصريون القدماء في فترات من تاريخهم على تقديم الفتيات قرباناً للنيل، إذ كانوا يُلقون بهن في مياهه تعبيراً عن الخضوع لإله الفيضان وطلباً لرضاه، في ممارسة تكشف كيف وظّف الإنسان قبل أن يُنيره الوحي الإلهي أجساد النساء ثمناً لاسترضاء القوى الغيبية. وما يمنح هذه المقارنة دلالتها العميقة في سياقنا أن النيل ذاته كان يجري في وادي كوش المجاور، لكن المرأة الكوشية لم تُلقَ فيه قرباناً بل وقفت على عرشه ملكةً تحكم، مما يُثبت أن ثقافة الإذلال لم تكن قدراً حضارياً مشتركاً لشعوب المنطقة بل كانت خياراً تختلف فيه الأمم وتتمايز.

ولهذا السبب بالضبط كانت الجريمة التي ارتكبها النظام بحق المرأة السودانية جريمةً بحجم التاريخ،لم يكن جلد امرأة في شارع الخرطوم مجرد انتهاك لجسدها، بل كان محاولة لاغتيال ذاكرة أمة بأكملها. ولم يكن اعتقال ناشطة في زنزانة بيت الأشباح مجرد إسكات لصوت معارض، بل كان محاولة لطمس خمسة آلاف سنة من الفاعلية والحضور. هذا الفصل هو الخلفية التي يجب أن يقرأ عليها كل ما يأتي بعده.

أولاً: الجذر الكوشي - حين كانت المرأة تملك العرش وتقود الجيوش

في عام 24 قبل الميلاد، حين كانت روما في أوج سطوتها وقوتها، تقدّم الجنرال الروماني بيترونيوس بجيشه نحو الجنوب طمعاً في فتح أراضي مملكة مروي[1]، كان ينتظر أن يجد مملكة يسهل إخضاعها كما أخضع غيرها. لكنه وجد نفسه أمام امرأة تُعرف بالكنداكة، ليس تمثالاً بروتوكولياً يُقبّل يده ويُرسل الهدايا، بل قائدة ميدانية حقيقية تخوض المعارك على رأس جيشها، وتضع الخطط بنفسها، وتفاوض بندّية لا بتضرع. وانتهى الأمر بأن عقد الرومان مع الكنداكة معاهدة سلام في عام 21 قبل الميلاد كانت أحكامها لصالح مملكة مروي، لأول مرة في تاريخ الرومان يعقدون معاهدة من موقع المتنازل لا المنتصر مع خصم جنوبي.

لكن الأهم من الانتصار العسكري هو ما يكشفه عن البنية الاجتماعية لمملكة كوش و مروي، فالكنداكة لم تكن استثناءً طارئاً في تاريخ تلك المملكة، بل كانت مؤسسة راسخة فلقب (الكنداكة) لم يكن حصرا على امرأة بعينها، بل كان لقباً ملكياً يُطلق على الأم الملكية أو الملكة الحاكمة في الدولة الكوشية، وقد حمله على مر العصور نساء كثيرات وصلت بعضهن إلى قمة السلطة ومارسن صلاحيات الحكم الفعلي لا الشكلي. وهذا يعني أن وجود المرأة في الحكم في تلك الحضارة لم

---

[1] حول حملة بترونيوس على مملكة مروي ومعاهدة ساموس، المصدر الكلاسيكي الأساسي هو سترابون، الجغرافيا، الكتاب 17. انظر أيضاً: László Török, The Kingdom of Kush: Handbook of the Napatan-Meroitic Civilization (Leiden: Brill, 1997).

يكن يحتاج إلى تبرير ولا إلى استثناء ديني أو سياسي، بل كان جزءاً عضوياً من بنية الدولة وترتيب السلطة.

والأعمق من ذلك كله أن مملكة كوش ومروي قامت في فترات طويلة من تاريخها على نظام نسب أمومي، بمعنى أن الانتماء القبلي والشرعية الملكية كانا يُستمدان من جهة الأم لا من جهة الأب. هذا النظام ينتج ثقافة مختلفة جذرياً في النظر إلى المرأة: فهي ليست تابعة لهوية الرجل بل هي مصدر الهوية ذاتها، وحين تكون المرأة أصل الهوية فإن تكريمها يصبح شرطاً لاستمرار الانتماء الجماعي لا فضلاً من الرجل عليها. وهذا ما يفسّر لماذا لم يكن السودانيون في عمقهم التاريخي يرون في المرأة عاراً يُخبّأ أو خطراً يُحارب، بل يرون فيها مصدر الشرف والكرامة والاستمرار.

ولعل أبلغ الشواهد على هذه الفلسفة ما وثّقه علماء الآثار من أن نساءً كوشيات تزوجن من قادة مصريين فأحدثن تحولات جوهرية في تقاليد الدفن الفرعونية؛ إذ نالت هؤلاء النسوة حقوقاً دينية وقانونية لم يكن معترفاً بها في المنظومة المصرية من قبل، وبات القائد المصري يُدفن مع زوجاته الكوشيات وفق طقوس ملكية تصون مكانتهن وتُعلي قدرهن، وهذا لم يتحقق بالضغط والاحتجاج، بل تحقق حين حملت المرأة من داخل ثقافتها وعياً راسخاً بأن لها حقوقاً لا تُنتزع، وحين رأى المجتمع المحيط بها أن هذه الحقوق مشروعة وعادلة لا تقبل

المساومة فالحضارة الكوشية أنتجت امرأة تعرف قيمة نفسها وتطالب بها بثقة واستحقاق - وهذا أثمن ما تمنحه الحضارة لأبنائها

ويقول المؤرخ البريطاني ديريك ويلسبي في كتابه عن الممالك النوبية[2]: إن المجتمع الكوشي أبدى قدراً استثنائياً من التسامح والمرونة في قضايا النوع الاجتماعي، وإن النساء الكوشيات تمتعن بمكانة قانونية ومدنية لم تكن متاحة لمعظم النساء في حضارات المتوسط والشرق الأدنى في الفترة ذاتها. وهذه الشهادة من مؤرخ غربي متخصص تُضاف إلى ما تكشفه الآثار والنقوش والوثائق عن حضارة رأت في المرأة ركيزة الدولة لا هامشاً فيها.

ثانياً: حين كانت (الكنداكة) على العرش

أثّرت حضارة كوش في مكانة المرأة تأثيراً عميقاً وشاملاً، لم يقتصر على منحها حقوقاً شكلية، بل أعاد صياغة موقع المرأة في المنظومة الاجتماعية والسياسية والروحية برمتها. فعلى صعيد السلطة، وصلت المرأة الكوشية إلى قمة الهرم القيادي؛ إذ حكمت ملكات مستقلات عُرفن بـ"الكنداكة"، يمتلكن صلاحيات تامة في قيادة الجيوش وإدارة

[2] ديريك ويلسبي (Derek A. Welsby) هو عالم آثار ومؤرخ بريطاني بارز، ويُعد أحد أبرز خبراء "النوبلوجيا" (دراسة التاريخ والحضارة النوبية). يشغل منصب باحث أول في قسم مصر والسودان القديم في المتحف البريطاني، وله تاريخ طويل من التنقيب الأثري وإدارة البعثات في السودان، أبرز أعماله كتابه المرجعي:"الممالك النوبية في العصور الوسطى: الوثنيون والمسيحيون والمسلمون على طول النيل الأوسط"(The Medieval Kingdoms of Nubia: Pagans, Christians and Muslims along the Middle Nile)

شؤون الدولة، ومن أبرزهن أماني ريناس وأماني شاختو ونويماك، اللواتي تركن بصمات راسخة في تاريخ المنطقة[3].

ولم تتوقف المكانة عند حدود السياسة، بل امتدت إلى الفضاء الديني؛ حيث شغلت المرأة مناصب روحية رفيعة، وكان لقب "زوجة الإله آمون" من أعلى الألقاب وأكثرها نفوذاً، مما جعل المرأة شريكة في السلطتين الدنيوية والمقدسة معاً. وعلى الصعيد القانوني والاقتصادي، تمتعت المرأة الكوشية بحق التملك وإدارة الممتلكات والتقاضي باستقلالية تامة، وهي حقوق لم تبلغها نساء كثير من الحضارات المعاصرة لها.

والأكثر دلالة أن هذه القيم لم تبقَ حبيسة الحدود الكوشية، بل انتقلت إلى الحضارات المجاورة؛ إذ نقلت النساء الكوشيات عبر الزواج من قادة مصريين قيمهن وحقوقهن إلى قلب المجتمع المصري، فأحدثن تحولات ملموسة في تقاليد الدفن والطقوس الملكية. وقد عكست النقوش والتماثيل هذه المكانة الرفيعة، بتصوير المرأة بأحجام مساوية للرجل - وهو خيار فني يحمل في طياته رسالة حضارية واضحة عن المساواة في القيمة الإنسانية.

---

[3] أماني ريناس وأماني شاختو ونويماك من الكنداكات الموثقات في تاريخ مملكة كوش. انظر: "Kandake," in László Török, The Kingdom of Kush (Leiden: Brill, 1997)؛ وحول لقب "زوجة الإله آمون" انظر: Mariam Ayad, God's Wife, God's Servant: The God's Wife of Amun (c.740-525 BC) (London: Routledge, 2009).

بهذا المعنى لم تكن حضارة كوش مجرد حضارة أنصفت المرأة، بل كانت حضارة صنعت من المرأة ركيزة أساسية في بنائها، وأورثتها وعياً عميقاً بحقوقها جعلها قادرة على التأثير حتى في من هم خارج حدودها. في الهند القديمة التي كانت تزدهر في الفترة ذاتها، كانت المرأة تحيا تحت ثقل نظام الطبقات الذي يضعها في أسفل السلّم الاجتماعي بصرف النظر عن أصلها ومؤهلاتها. وكانت الشريعة الهندوسية القديمة المنسوبة للمشرّع مانو تقول بصراحة مؤلمة إن المرأة دنسة كالباطل نفسه، وإن الزوجة الوفية ينبغي أن تعبد زوجها كما يُعبد الإله حياً أو ميتاً. وكانت طقوس الساتي تُلزم الأرملة بأن تُحرق حيّة على مقربة من جثمان زوجها المحروق، إذ إن من لم تفعل ذلك أذلّها المجتمع حتى تجد الموت أهون من الحياة. أن تموت المرأة لأنها فقدت زوجها، لا لذنب اقترفته بل لمجرد البقاء على قيد الحياة، هذا ما كانت تفرضه حضارة عريقة على نصف أبنائها.

وفي الصين الكونفوشية التي كانت تُعدّ من أرقى حضارات العالم القديم، كانت المرأة تُعرَّف في الأدبيات الرسمية بوصفها منبع الأزمات ومصدر الفتن، وكان ميلاد البنت يُعدّ نكبة لا نعمة. ومن أكثر ما يكشف هذه الفلسفة أن إحدى نساء الطبقة العليا في الصين كتبت ذات يوم رسالة تصف فيها مكانة المرأة قائلة: "نشغل نحن النساء آخر مكان في الجنس البشري، ويجب أن يكون من نصيبنا أحقر الأعمال"، أن تكتب امرأة من الطبقة العليا وهي تصف إذلالها بهذه الصراحة

الموجعة يعني أن هذا الإذلال كان قانوناً لا استثناءً، ثقافةً راسخة لا حادثة طارئة.

أما في الحضارة الإغريقية التي تفتخر بها أوروبا اليوم باعتبارها منبع الفلسفة والديمقراطية، فقد ذهب سقراط إلى أن وجود المرأة هو أكبر منشأ ومصدر للأزمات في العالم، حيث كان الإغريق يعتبرون النساء عامةً رجساً من عمل الشيطان، وكانوا يمارسون تقديم البنات قرباناً للآلهة حين تحل عليهم المصائب، وقد روى التاريخ أن إمبراطور اليونان أجابة أمر بذبح ابنته إيفيجينيا قرباناً لإله الريح لضمان مرور سفنه الحربية، فكانت حياة البنت ثمناً لريح مواتية تُسير السفن.

وكانت المرأة في قانون الرومان الذي يُعدّ من أرقى التشريعات القانونية في التاريخ القديم تُعامَل معاملة القاصر المدني الذي لا يحق له إبرام عقد أو إدارة مال أو اتخاذ قرار مستقل إلا بموافقة وليّه الذكر، وكان الولي الذكر يملك من الناحية القانونية حق التخلص من الأبناء غير المرغوب فيهم بما فيهم البنات بمجرد تركهم في العراء، وهو ما عُرف بظاهرة التعريض التي كانت تطال البنات بصورة شبه حصرية.

في مقابل هذا الظلام الحضاري الذي أطبق على المرأة في حضارات بلغت من العراقة والرقي مبالغ شتى، كانت المرأة في وادي النيل السوداني تحكم وتقود وتُغيّر قوانين الحضارات المجاورة، وهذا التباين لا يعني أن السودان كان جنة خالية من التفاوت أو أن تاريخه سار في خط واحد متصاعد نحو العدالة، فالتاريخ الكوشي يمتد آلاف السنين

وفيه من التعقيد ما لا يحتمله تبسيط لكنه يعني بوضوح أن الإنسانية لم تكن كتلة متجانسة في نظرتها إلى المرأة، وأن المرأة الكوشية تمتعت في حقب موثقة بمكانة استثنائية بمقاييس عصرها، جعلتها تقف على العرش حين كانت كثير من نظيراتها في الحضارات المعاصرة لها يُعرَّفن بوصفهن ملكاً أو عبئاً أو قرباناً.

ثالثاً: لماذا السودان بالذات؟

السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: لماذا انتجت أرض السودان هذا النموذج المختلف في التعامل مع المرأة؟ هل هي مصادفة جغرافية أم قدر حضاري؟ الإجابة تتكشف حين نتأمل طبيعة المجتمعات التي نشأت على امتداد وادي النيل جنوباً.

المجتمعات الرعوية والزراعية التي قامت على ضفاف النيل في السودان القديم كانت مجتمعات تعتمد اعتماداً عضوياً على قدرات كل فرد فيها بصرف النظر عن جنسه، في البيئة التي يتطلب البقاء فيها تضافر الجميع لا تستطيع أن تُقصي نصف قوتك الإنتاجية والدفاعية لاعتبارات نظرية مجردة، المرأة كانت تزرع وترعى وتحارب وتُدير في غياب الرجل وتُربي في حضوره، وكل هذه الأدوار كانت تصنع في الوعي الجمعي صورة للمرأة باعتبارها ركيزة لا عبئاً.

يُضاف إلى ذلك أن السودان بتنوعه العرقي والقبلي الكبير كان يحتاج إلى تحالفات دائمة وروابط بين القبائل، وكانت المرأة في كثير من الأحيان هي الجسر الذي تُبنى عليه هذه التحالفات، فالمرأة التي تنتقل

من قبيلة إلى أخرى بالزواج تحمل معها هويتها وكرامتها، وأي إهانة لها تُعدّ إهانة لقبيلتها وسبباً محتملاً للنزاع. ولذلك كان احترام المرأة في الثقافة السودانية شرطاً للسلم الاجتماعي لا مجرد فضيلة أخلاقية.

فضلاً عن ذلك، فإن السودان الذي كان يتلقى على مدى قرون إسلاماً صوفياً في جوهره، أي إسلاماً يُركّز على القيم الروحية والأخلاقية والإنسانية أكثر من تركيزه على الضوابط الشكلية، كان أقل تأثراً بالتفسيرات الذكورية الضيقة التي أنتجتها بعض المدارس الفقهية في المشرق والمغرب، فالسودانيون تلقوا الإسلام من طريق الصوفية الذين رأوا في المرأة روحاً مكرّمة لا فتنة محتجبة، ومن طريق الشيوخ الذين كان همهم بناء الإنسان لا تقييده.

هذه العوامل الثلاثة مجتمعةً، الجغرافية والاجتماعية والدينية، صنعت في السودان منظومة حضارية فريدة جعلت من احترام المرأة ليس نصاً مكتوباً في قانون بل سلوكاً متجذراً في الوجدان، وحين يتجذر الاحترام في الوجدان يصبح أصعب اقتلاعاً من أي قانون مكتوب، وهذا ما يفسّر لماذا لم تستطع الحركة رغم ثلاثة عقود من الهيمنة أن تُنتج جيلاً من الرجال السودانيين يرون في جلد المرأة أمراً طبيعياً أو مشروعاً، كان الضمير السوداني في أعماقه يرفض ما كانت السلطة تفرضه، لأن الحضارة أعمق من أي قانون.

رابعاً: الإسلام والمرأة السودانية

حين جاء الإسلام إلى السودان عبر موجات التسرب البطيء الهادئ الذي لم يكن فتحاً عسكرياً بل تلاقياً روحياً وتجارياً وإنسانياً، وجد أرضاً مهيّأة لاستقباله فالقيم التي جاء بها الإسلام في احترام المرأة وصون كرامتها، ومنحها حقوقاً قانونية لم تكن مألوفة في حضارات المنطقة، هذه القيم وجدت في السودان صدىً حضارياً عميقاً لا مقاومة ثقافية صلبة.

ومن هنا نجد أن قيم أهل السودان تلاقت مع الهدي النبوي الشريف، فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما أكرمها إلا كريم وما أهانها إلا لئيم". هذا الحديث النبوي الشريف لم يكن يُعلّم السودانيين شيئاً جديداً بقدر ما كان يُضفي شرعية دينية على ما هو راسخ في ثقافتهم، فالرجل السوداني الذي ورث عن أجداده كوشيين ونوبيين احتراماً حقيقياً للمرأة، حين سمع هذا الحكم النبوي وجده ترجمةً دينية لما يحمله في وجدانه. ولهذا استقبل السودانيون الإسلام بقلوب مفتوحة لا بقلوب مقاوِمة، لأن الإسلام جاء ليُكمل ما بدأته حضارتهم لا ليهدمه.

والمتأمل في طبيعة الإسلام الذي ترسّخ في السودان يجد أنه إسلام طُبع بطابع التسامح والرحمة والاتساع، إسلام الطريقة التجانية والطريقة القادرية والطريقة الختمية التي جعلت محور الحياة الدينية النقاء الروحي والتحلي بمكارم الأخلاق لا الشكليات الصارمة، والضوابط الاجتماعية المُخوّفة. وهذا النوع من التديّن الذي رعت فيه

الأسرة السودانية أبناءها كان يُعلّمهم أن المرأة أمانة الله في أيديهم، لا فتنة تستوجب الإقصاء والتحجيم.

وإذا أردنا دليلاً على عمق هذا التحالف بين الإسلام السوداني والمرأة السودانية، فما علينا إلا أن ننظر إلى تاريخ التعليم في السودان، حين فتح الشيخ بابكر بدري رحمه الله أول مدرسة للبنات عام 1907م في رفاعة، لم يفعل ذلك رغم الثقافة الدينية السائدة بل بسببها فهذا الرجل العالم الورِع رأى في تعليم البنت واجباً دينياً وإنسانياً، ولم يجد في مجتمعه رفضاً دينياً مصدره النص الإسلامي، بل وجد مقاومة من بعض العادات والأعراف التي لا علاقة لها بالإسلام الصحيح، ومضى في طريقه حتى أرسى سُنة التعليم النسائي في البلاد، حيث كانت ثمرته أن أنجب السودان جيلاً من النساء المتعلمات اللواتي حملن مشعل النهضة جنباً إلى جنب مع الرجل.

وفي المقابل حين جاءت الحركة (الإسلامية) في السودان وادّعت الإسلام ثم أصدرت قانون النظام العام الذي يجيز جلد المرأة في الشارعِ على لباسها، لم تكن تُطبّق الإسلام بل كانت تُشوّهه، وكان السودانيون بفطرتهم يعرفون الفرق، حتى الذين لم يدرسوا الفقه ولم يقرؤوا الحديث لأن هناك شيئاً في الوجدان السوداني العميق يقول: هذا ليس ديننا، هذا ليس إسلامنا الذي ورثناه عن أجدادنا الذين كانوا يكرمون المرأة ولا يجلدونها.

خامساً: المرأة في التراث الشعبي السوداني

لا يكشف عن فلسفة مجتمع ما تجاه المرأة القوانين المكتوبة وحدها، بل ما هو أعمق: كالأغاني والأمثال وأسماء الأشخاص والرموز الجمعية، وحين نتأمل الموروث الشعبي السوداني نجد أنفسنا أمام شاهد حضاري لا يقبل الجدل على أن هذا المجتمع كان يرى المرأة بعيون مختلفة.

خذ مثلاً ظاهرة لا مثيل لها تقريباً في الثقافات المجاورة: أن يُختزل الوطن كله باسم امرأة (عازة) في الشعر السوداني ليست مجرد اسم لمحبوبة بل رمز للوطن ذاته، وكل ما هو جميل فيه. وهذه الاستعارة لا تنشأ في مجتمع يرى المرأة عاراً أو عبئاً، بل تنشأ في مجتمع يرى في المرأة الجمال الأعلى والقيمة الأسمى التي تستحق أن تُرمز إليها البلد كله، وكذلك فمهيرة بت عبود التي أصبح شجعان السودان يُعرَّفون بنسبتهم إليها: "أخوان مهيرة"، وهذا يعني أن الشجاعة في الذاكرة الجمعية السودانية ترتبط بامرأة لا برجل.

وتأمل أيضاً كيف أن أغاني السودان العظيمة التي صنعها الكابلي وزيدان إبراهيم وغيرهم كانت تضع المرأة في موقع التكريم والتعظيم لا في موقع الاستعمال والإغراء.

والرجل السوداني الذي يُهين زوجته في الشارع لم يكن في المجتمع السوداني التقليدي رجلاً يُخشى بل كان رجلاً يُحتقر ويُبعد عن صداقة الشرفاء، لأن الثقافة السودانية الأصيلة كانت تُعرّف الرجولة بالحماية

والعطاء والاحترام، لا بالسيطرة والإذلال هذه الثقافة لم تُكتب في كتاب ولم تُوثَّق في لائحة، لكنها كانت حاضرة في كل بيت سوداني وفي كل تجمع قبلي وفي كل حديث بين الجيران.

وحينما أصدر النظام الحاكم قانون النظام العام الذي يُجيز جلد المرأة في الشارع لأسباب تتعلق باللباس، لم يثر هذا القانون في الشارع السوداني موجة تأييد شعبي حقيقية. نعم كانت هناك فئات روّعها الخطاب الديني فصفّقت، لكن عمق الوجدان الشعبي السوداني كان يرفض المشهد رفضاً غريزياً لأنه يتناقض مع الصورة المُتجذّرة عن المرأة في الذاكرة الجمعية، كيف تُجلد في الشارع من كان بالأمس رمزاً للوطن؟ كيف تُهان من كانت أغانيهم تُقدّسها؟.

سادساً: مسيرة القرن - من أول مدرسة إلى أول قاضية

بين عامَي 1907م و1989م رسمت المرأة السودانية واحدة من أجمل مسيرات التحرر الإنساني في القارة الأفريقية والعالم العربي. مسيرة لم تكن تعني القطيعة مع الهوية بل إعادة اكتشافها، ولم تكن تعني الصدام مع الدين بل العودة إلى جوهره. ففي كل خطوة من هذه المسيرة كانت المرأة السودانية تثبت أن التعليم والعمل والمشاركة ليست رفاهية أو بدعة بل امتداد طبيعي لما كانت عليه المرأة الكوشية والنوبية منذ آلاف السنين.

في عام 1907م فُتحت أول مدرسة للبنات في رفاعة على يد الشيخ بابكر بدري[4]، وكان هذا الحدث ثورة هادئة في بلد يرزح تحت الاستعمار. الاستعمار الإنجليزي المصري كان يُفضّل شعباً جاهلاً أكثر طواعية، وتعليم المرأة كان يعني إيقاظ نصف الأمة الذي يُربّي النصف الآخر فكان فتح المدرسة فعلاً وطنياً قبل أن يكون فعلاً تعليمياً، وكان رسالة مفادها أن السودانيين يعرفون ما يريدون لأبنائهم وبناتهم بصرف النظر عما يُريده الاستعمار.

وفي عام 1943م أُسّست أول جمعية نسائية منظمة في السودان، ثم توالت التنظيمات النسائية حتى قيام أول اتحاد نسائي عام 1952م، وهو الأول في القارة الأفريقية. وكان هذا الاتحاد يعمل بوعي سياسي واضح: المرأة المتعلمة الواعية لن تكون متفرّجة على قضايا وطنها، وبالفعل انخرطت المرأة السودانية بفاعلية في حركة الاستقلال وكانت في طليعة الواجهة الجماهيرية للمطالبة بجلاء الاستعمار.

وفي عام 1965م نال السودان ما لم تنله كثير من الدول العربية حتى يومنا هذا: انتخاب أول امرأة في برلمان وطني كانت الأستاذة فاطمة أحمد إبراهيم ليست مجرد رمز بل سياسية متمكنة تملك برنامجاً واضحاً ونضالاً نقابياً وحزبياً متراكماً، وفي العام ذاته حدث ما لم يتم في أي دولة أفريقية أخرى حين تولّت مولانا إحسان محمد فخري

4بابكر بدري، تاريخ حياتي (مذكرات المؤلف)؛ وانظر أيضاً: الخضر هارون وآخرون، مقالات توثيقية عن تجربة مدرسة رفاعة، الجزيرة نت، 9 نوفمبر 2025.

منصب القضاء لتصبح أول امرأة قاضية في أفريقيا، ثم أول امرأة تتولى منصب قاضية المحكمة العليا[5]، قاضية تُصدر الأحكام وتُلزم بها الجميع بصرف النظر عن جنسهم، في بلد كان بعض الناس فيه يرون في شهادة المرأة ناقصة.

وكانت المرأة السودانية في الوقت ذاته تبني حضوراً علمياً وأكاديمياً لافتاً، فمن أوائل الطبيبات في القارة عام 1953م إلى الأستاذات الجامعيات اللواتي ملأن قاعات الدراسة في جامعة الخرطوم، كانت المرأة السودانية تُثبت في كل حقل دخلته أنها ليست ضيفة على المعرفة بل مُضيفة لها وفي عالم الإعلام أصبحت نعمات بلال أول امرأة ترأس وكالة أنباء في العالمين العربي والأفريقي، وهو إنجاز لم تبلغه معظم الدول العربية حتى العقد الثاني من الألفية الثالثة.

كل هذه المحطات لها دلالة واحدة: المجتمع السوداني قبل 1989م كان يختار بوعيه وبإرادته أن يُوسّع دائرة المشاركة الإنسانية ليشمل المرأة في كل ميادينها لم يكن ذلك استجابةً لضغط خارجي ولا قرارات دولية ولا مطالب نسوية عدوانية، بل كان نتاجاً طبيعياً لأمة تعرف قيمة طاقاتها الحية وتُدرك أن التقدم لا يُبنى بنصف العقول.

---

[5] عُيّنت إحسان محمد فخري قاضية في المحاكم الشرعية عام 1965 بعد التحاقها بكلية القانون بجامعة الخرطوم عام 1956 (أول طالبة فيها)، وتدرجت على مدى 30 عاماً حتى قاضية محكمة استئناف ثم قاضية محكمة عليا، وكرّمتها الأمم المتحدة عام 1980 كأول قاضية سودانية. انظر: "إحسان محمد فخري," ويكيبيديا؛ يمينة حمدي، "ميزان القضاء بيد النساء: أحكام عادلة أم جائرة," صحيفة العرب (لندن).

سابعاً: ماذا كان يعني أن تكون امرأة سودانية قبل 1989م؟

كانت المرأة السودانية في السبعينيات والثمانينيات تحمل هويةً اجتماعية يُحسدها عليها نظيراتها في كثير من دول المنطقة، في الخليج العربي كان السودانيون يُعرَفون بالأمانة والكرامة وحسن الخلق، وكان الرجل السوداني الذي يُكرم المرأة من حوله زوجةً أو أختاً أو بنتاً يُضيف إلى هذه الصورة المشرّفة لا يخصم منها، وكانت المرأة السودانية في المهجر علامةً على الرقي والاعتداد بالنفس، يلفت المحيطين بها كيف تحمل نفسها باتزان وثقة دون استعراض ودون انكسار.

وفي الداخل كانت المرأة السودانية تخرج من بيتها إلى عملها وسوقها وجامعتها دون أن يُطاردها هاجس رجل يحمل سوطاً ويصف لها كيف تلبس وكيف تمشي وأين تقف، كانت تلبس ثوبها السوداني الجميل باعتزاز لأن الثوب تعبير عن جمالها وهويتها، لا لأن قانوناً يُلزمها به ويُعاقبها على مخالفته، وكانت تجلس في المقاهي مع صديقاتها أو مع زوجها دون خوف من دورية تُحصي من معها وتسألها عن علاقتها به.

كانت بائعة الشاي التي تخرج في الصباح الباكر تحمل عدّتها متوكلةً على الله تبحث عن رزق حلال تُعيل به أطفالها، كانت تحمل كرامتها جزءاً من متاعها، والمجتمع المحيط بها كان يرى فيها أماً كادحة تستحق العون لا مجرمة تستحق الملاحقة، هذه الصورة التي كانت

طبيعية ومقبولة هي ما حوّلتها الحركة الإسلاموية إلى جريمة يُعاقب عليها القانون.

وكان الإبداع السوداني في مجالَي الفن والأدب يضع المرأة في موقع الشاهدة لا المغيّبة. فمن مغنيات كانت أصواتهن تملأ الهواء السوداني بالجمال والفرح، إلى شاعرات أسمعن العالم صوت المرأة السودانية الواعية، إلى رياضيات حملن اسم السودان في بطولات القارة والعالم، كانت المرأة السودانية تُكتب على صفحة الحياة بأحرف كبيرة.

هذه الصورة ليست من صنع المبالغة والحنين، بل من صنع الوقائع الموثقة وذكرها هنا ليس ترفاً أدبياً بل ضرورة تحليلية لأن من يقرأ الفصول القادمة دون أن يعرف هذه الخلفية سيرى أحداثاً مؤلمة، أما من يقرأها وفي ذهنه هذا التاريخ المشرق فسيرى ما هو أكثر من مجرد ألم: سيرى اغتيالاً حضارياً متعمداً، وجريمة بحجم الأجيال.

ثامناً: جريمة الإقصاء الفكري

ثمة خطأ شائع في قراءة ما فعلته الاسلامويون بحق المرأة السودانية، وهو الظن بأن جريمتهم بدأت حين أصدروا قانون النظام العام وبدأت تجلد النساء في الشارع، الحقيقة أن الجريمة بدأت قبل ذلك بكثير، حين قررت الحركة أن تُعيد تشكيل الوعي الجمعي السوداني بما يخدم مشروعها في الهيمنة.

فالحركة الإسلاموية منذ نشأتها في السودان في أواخر الخمسينيات كانت تحمل رؤية أيديولوجية محددة للمرأة: إنها كائن يجب أن يُعاد

تعريفه بما يخدم المشروع السياسي، فبدلاً من المرأة الفاعلة التي تنتخب وتُرشَّح وتقضي وتُبدع، أرادت الحركة امرأة تُعيد إنتاج الأجيال المُطيعة وتُدير بيت المؤمن وتُمثّل الصورة الخارجية لـ"المشروع الإسلامي". لم يكن هذا احتراماً للمرأة بل توظيفاً لها، وكان الفرق بين الاحترام والتوظيف هو الفرق بين إنسان يُعترف بكيانه المستقل وأداة تُستخدم لغايات غيرها.

وحينما وصلت الحركة إلى السلطة عام 1989م تحوّلت هذه الرؤية الأيديولوجية إلى سياسات دولة وقوانين ملزمة. فكان قانون النظام العام هو الوجه الأكثر وضوحاً لمشروع أعمق وأشمل: مشروع إعادة تعريف دور المرأة في المجتمع السوداني بما يُوافق تصور الحركة للمجتمع المثالي، حتى لو كان هذا التعريف يعني حرفياً محو خمسة آلاف سنة من التاريخ.

وهنا يكمن السبب الحقيقي لأن الجريمة بحق المرأة السودانية كانت أعمق وأشمل من مجرد انتهاك حقوق أو ممارسة عنف. كانت جريمةً حضارية بمعنى الكلمة: اقتلاع هوية وزرع بديل مُصطنع وهذا بالضبط ما سنتتبع تفاصيله في الصفحات المقبلة.

إن المرأة السودانية ليست امرأة عابرة في التاريخ الإنسان، هي وريثة حضارة كوش التي وضعتها على العرش وجعلتها أصل الهوية والشرعية هي ابنة مجتمع لم يعرف وأد البنات ولا حرق الأرامل ولا بيع الزوجات حين عرفت حضارات عظيمة كل ذلك وأكثر. هي خلاصة إسلام صوفي

إنساني رأى فيها روحاً مكرّمة لا فتنة محتجبة وهي حصيلة قرن من الريادة في التعليم والعمل والسياسة والقضاء والفن والرياضة.

هذه المرأة بهذا التاريخ وهذا الثقل الحضاري هي التي وجدت نفسها في صباح الثلاثين من يونيو 1989م في مواجهة نظام قرر أن يُعيد تعريفها، وأن يُعيد تشكيل دورها بما يخدم مشروعه في الهيمنة، وكانت أدوات هذا الإعادة مزيجاً من القانون القسري والعنف الجسدي والإقصاء السياسي وتصنيع الخوف، ما جرى في السنوات التالية كان حرباً بكل معنى الكلمة: حرباً ضد امرأة عرفت قيمتها وأبت أن تنسى تاريخها.

والفصول المقبلة هي سِجل هذه الحرب: قصصها ووقائعها وضحاياها، لكن القارئ الذي يحمل في ذهنه ما قرأه في هذا الفصل سيقرأ تلك القصص بمشاعر مختلفة لن يرى ضحايا بلا هوية، بل سيرى بنات الكنداكة يُجلدن في شوارع أمدرمان، لن يرى معتقلات بلا تاريخ، بل سيرى خريجات جامعة الخرطوم في زنازين بيوت الأشباح، ولن يرى مغتصبات بلا حضارة، بل سيرى أحفاد مهيرة يدفعن ثمن كرامتهن من أجسادهن.

هذه الجريمة كانت بحجم التاريخ الذي حاولت محوه والحساب عليها لن يكون أقل.

قرن من الريادة - ثمانية عقود رسمت الهوية

في علم التاريخ ثمة مفهوم يُعرف بـ"الزمن الطويل"، وهو مفهوم أرسى دعائمه المؤرخ الفرنسي فيرنان بروديل ليقول إن الحوادث الكبرى التي تهز الأمم ليست وليدة اللحظة، بل هي ثمرة تراكمات بطيئة تعمل في صمت عبر أجيال، ما صنعته المرأة السودانية بين عامَي 1907م و1989م هو بالضبط هذا الزمن الطويل: تراكم صامت محكم البناء، لبنة فوق لبنة حتى شيّدت صرحاً من الكرامة والريادة لم يكن من السهل هدمه، وحين جاءت الحركة الإسلاموية عام 1989م تحمل معولها لتهدم هذا الصرح، اكتشفت متأخرةً أن الكرامة الحقيقية لا تنهدم بمعول، لأنها لا تسكن في الحجر بل في الروح.[6]

هذا الفصل ليس تسجيلاً للتواريخ والإنجازات، بل هو محاولة لفهم الروح التي كانت تسكن هذه الإنجازات: روح المرأة السودانية التي لم تنتظر الإذن لكي تبدأ، ولم تشكر أحداً حين نجحت، لأنها كانت تعرف أن ما أنجزته حق لا منّة، وفهم هذه الروح ضروري لفهم لماذا كانت الجريمة الإسلاموية بحقها جريمةً حضارية بالمعنى الكامل للكلمة، لا مجرد انتهاك قانوني أو سياسي.

---

[6] Fernand Braudel, “Histoire et sciences sociales: la longue durée,” Annales: Économies, Sociétés, Civilisations 13, no. 4 (1958): 725-753.

أولاً: 1907م - ليست مدرسة.. بل إعلان فلسفي

حين نقول إن الشيخ بابكر بدري فتح أول مدرسة للبنات عام 1907م نخاطر بأن يدرك القارئ حدثاً إدارياً عادياً :بناء وكراسي وألواح لكن الحقيقة أن ما جرى في رفاعة في ذلك العام كان إعلاناً فلسفياً بامتياز، كان جواباً على سؤال جوهري: هل المرأة إنسان كامل الأهلية لاستقبال المعرفة، أم أنها كائن ناقص لا تحتمل عقلها أكثر مما تحتمله ضرورات الحياة اليومية؟

الشيخ بابكر بدري لم يُجب على هذا السؤال بخطاب ولا بفتوى ولا برسالة مكتوبة. أجاب عليه بفعل: بنى المدرسة .وهذا النوع من الأجوبة أشد تأثيراً بالأفكار الراسخة من ألف محاضرة، لأنه يضع الواقع أمام الناس ويتحداهم: ها هي البنت تتعلم، فأين الكارثة التي كنتم تُنذرون بها؟

والأعمق في دلالته أن هذا الفعل جرى في زمن الاستعمار، فالاستعمار البريطاني المصري كان يُدرك تماماً أن تعليم المرأة السودانية يعني إيقاظ نصف الأمة النائم، وأن الأم المتعلمة ستُربّي أطفالاً واعين يصعب استعبادهم، ولهذا كانت سياسة تعليم البنات في المناطق المستعمَرة دائماً موضع حساسية بالغة وتردد مقصود، وحين تحدى بابكر بدري هذه السياسة بإرادته الشخصية وموارده الأهلية، كان يُعلن أن السودانيين يُقررون مصير أبنائهم وبناتهم بأنفسهم لا بإذن من أحد.

وثمة بُعد آخر لا يُغفله المتأمل: الشيخ بابكر بدري كان رجلاً عالماً متديناً عميق الإيمان. ولو كان الإسلام في جوهره ضد تعليم المرأة لما استطاع هذا الرجل أن يُوفّق بين تدينه وفتح مدرسة البنات، لكنه لم يجد تناقضاً، بل وجد انسجاماً. والإسلام الذي فهمه بابكر بدري هو الإسلام الذي أوجب طلب العلم على كل مسلم ومسلمة، وهو الإسلام ذاته الذي جعل عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها مرجعاً فقهياً أخذ عنها كبار الصحابة، هذا الإسلام لا يخاف المرأة المتعلمة، بل يصنعها ويحتفي بها، أما الإسلام الذي جاءت به الإسلامويون فقد كان بمواصفات مختلفة تماماً، إسلام يخشى المرأة الواعية لأن المرأة الواعية لا تتطيع بالسوط.

ثانياً: الجامعة 1930م - هزيمة الحجة بالواقع

في العقود الأولى من القرن العشرين كانت ثمة حجة مُتداولة في مجتمعات كثيرة ضد تعليم المرأة تعليماً عالياً، مفادها أن عقل المرأة لا يتحمل العلوم المجردة والتفكير المنطقي الصارم، وأنها بطبيعتها أكثر عاطفية وأقل تحليلاً، وكان هذا الادعاء يُكرَّر بثقة في قاعات الجامعات الغربية ذاتها حتى أوائل القرن العشرين، حتى إن بعض العلماء الأوروبيين أصدروا دراسات "علمية" تزعم إثبات النقص المعرفي الفطري في دماغ المرأة.

وحين دخلت أول دفعة من الطالبات السودانيات جامعة الخرطوم عام 1930م لم تكن الحجة الأيديولوجية تنتظرهن بالترحاب، كانت

الحجة في المجتمع، حتى وإن لم تُصَغ دائماً بوضوح: هل ستنجحن؟ هل ستُثبتن أن الجامعة مكان لهن؟ وجاء الجواب عبر السنوات بما لا يقبل الجدال: نعم. الطبيبة والقاضية والأستاذة والصحفية والسياسية التي أنجزن ما أنجزن كُنّ في الأصل تلميذات في فصل دراسي، طالبات في جامعة قررت في لحظة واحدة أن تفتح أبوابها لمن يستحق الدخول بصرف النظر عن جنسه.

ويحمل دخول المرأة الجامعة السودانية في هذا التاريخ المبكر رسالة أكبر من السودان نفسه. فكثير من الجامعات الغربية العريقة لم تفتح أبوابها الكاملة للنساء إلا في منتصف القرن العشرين، وبعضها امتد تأخره إلى ما بعد ذلك جامعة أكسفورد مثلاً لم تمنح النساء درجاتهن العلمية الكاملة إلا عام 1920م، أي بعد عقود من قبول الجامعة لهن[7] دراسياً فعلياً، وفي السياق العربي الأفريقي كانت الجامعة مساحةً ذكورية حصرية في معظم الدول حتى منتصف القرن العشرين. وعليه فإن ما فعله السودان في 1930م لم يكن خطوةً محلية بل كان تقدماً بمقاييس العالم.

والأجمل في الأمر أن الطالبات السودانيات الأوائل لم يدخلن الجامعة بصفتهن "ضيوف شرف" أو تجربة اجتماعية، بل دخلن بصفتهن

---

[7] "A Short History of Women's Education at the University of Oxford," University of Oxford, accessed 2026, https://www.history.ox.ac.uk/article/a-short-history-of-womens-education-at-the-university-of-oxford. منحت أكسفورد النساء عضوية الجامعة الكاملة في 7 أكتوبر 1920، وأول حفل تخرج رسمي للنساء كان في مسرح شلدونيان بتاريخ 14 أكتوبر 1920.

طالبات عاديات يدرسن ويُناقشن ويُبدعن ولم يتذكر التاريخ السوداني أنهن واجهن إشكاليات منهجية من زملائهن الذكور على غرار ما واجهته النساء في جامعات أوروبية أو أمريكية من رفض اجتماعي صريح، هذا التقبّل الطبيعي هو الدليل الأعمق على أن المجتمع السوداني كان يحمل في وجدانه ما يجعل هذا التقبّل ممكناً.

ثالثاً: 1942م - الفنانة التي غنّت لنفسها لا لمتفرج

ثمة فرق جوهري بين فنانة تُبدع لأن المجتمع يسمح لها، وفنانة تُبدع لأن الإبداع في داخلها لا تستطيع قمعه، عائشة الفلاتية التي سجّلت عام 1942م أول إسطوانات موسيقية لمغنية سودانية وكوّنت أول فرقة موسيقية نسائية كانت من النوع الثاني في زمن لم تكن صور المرأة الفنانة في كثير من المجتمعات المحيطة سوى صور مرتبطة بالإثارة والإغراء وخدمة متعة المستمع الذكر، كانت عائشة الفلاتية تُقدّم نموذجاً مختلفاً: فنانة لها هويتها وصوتها وموضوعاتها التي تختارها هي.

والسؤال الذي يجب أن يُطرح ليس: كيف جرأت امرأة على الغناء والتسجيل في تلك الحقبة؟ بل: لماذا قبل المجتمع السوداني هذا الصوت وأحبه واحتفى به؟ الإجابة تعود إلى ما تناولناه في الفصل الأول: مجتمع يرى في المرأة مصدر الجمال لا مصدر الخطر، يرحّب بإبداعها لأنه يُثري الحياة الجماعية لا يُهددها. هذا المجتمع هو الذي جعل عائشة الفلاتية ممكنة، وهو الذي جعل أصواتها تنتشر لا تُحارَب.

رابعاً: التنظيم 1943-1952م - حين عرفت المرأة أن الحقوق لا تُهدى
واحدة من أكثر الحقائق السياسية ثباتاً عبر التاريخ هي أن الحقوق لا تُعطى طوعاً، بل تُنتزع بالتنظيم والمطالبة والضغط. المرأة السودانية أدركت هذه الحقيقة مبكراً حين أسّست عام 1943م أول جمعية نسائية منظمة ولم تكتفِ بذلك بل تدرّجت نحو تأسيس (رابطة الفتيات المثقفات) عام 1947م، ثم وصلت في عام 1952م إلى تأسيس الاتحاد النسائي السوداني، الذي كان الأول في القارة الأفريقية بأسرها.

هذا التدرج في التنظيم يكشف عن عقل استراتيجي واعٍ يفهم أن المرأة المتعلمة تحتاج إلى إطار مؤسسي يُنظّم طاقتها ويُحوّلها من جهود فردية متناثرة إلى قوة جماعية مؤثرة، ولم يكن الاتحاد النسائي السوداني مجرد ناد اجتماعي للاجتماعات والاحتفالات، بل كان تنظيماً حقوقياً سياسياً بالمعنى الكامل، يُطالب بحق المرأة في التصويت والترشح والعمل والتعليم، ويُنسّق مع الأحزاب السياسية الوطنية ويُشارك في الحركة ضد الاستعمار.

والحقيقة التي ينبغي أن تهزّ القارئ هنا هي أن المرأة السودانية أسّست أول اتحاد نسائي في أفريقيا عام 1952م، وهو العام ذاته الذي كانت فيه معظم دول القارة لا تزال ترزح تحت الاستعمار وتُكافح من أجل الاستقلال. في الوقت الذي كانت فيه نساء أفريقيات كثيرات يُناضلن من أجل أن يكنّ بشراً كامل الكرامة في نظر المستعمر، كانت المرأة

السودانية تبني تنظيمات تُطالب بحقوقها المدنية والسياسية، هذا التقدم لم يكن ترفاً بل كان تعبيراً عن حضارة تفهم أن الإنسانية لا تتجزأ ولا تنتظر إذن أحد.

والأجمل في هذا التنظيم النسائي المبكر أنه نشأ في سياق أشمل من مجرد المطالبة بحقوق المرأة. فالمرأة السودانية لم تفصل بين قضيتها وقضية وطنها المستعمَر، وكانت تُدرك بوعي عميق أن تحرير المرأة وتحرير الوطن وجهان لعملة واحدة. المرأة المُقهورة لا تُنجب رجالاً أحراراً، والوطن المحتل لا يمنح المرأة حريتها. فكان نضالهن نضالاً مزدوجاً: ضد الاستعمار الخارجي وضد التهميش الداخلي في آنٍ واحد وهذا الوعي المركّب هو ما جعل الحركة النسائية السودانية أكثر نضجاً وعمقاً من حركات مشابهة في مجتمعات لم تعرف هذا الارتباط العضوي بين قضية المرأة وقضية الحرية الكبرى.

خامساً: 1953م - ثلاثة أحداث في سنة واحدة

لو طُلب من مؤرخ أن يختار سنةً واحدة تُعبّر أكثر من سواها عن مكانة المرأة السودانية في منتصف القرن العشرين، لاختار عام 1953م بلا تردد، ففي سنة واحدة تخرّجت أول طبيبتين سودانيتين، وجلست ثريا الدرديري في لجنة صياغة الدستور، ونالت المرأة حق التصويت[8]. ثلاثة

---

[8] هذا الحق كان جزئياً ومحصوراً في النساء المتعلمات والخريجات. أما حق التصويت والترشح الكامل لجميع نساء السودان فجاء عام 1964 بعد ثورة أكتوبر. انظر: Liv Tønnessen and Samia El Nagar, "الحصة النسوية في المجلس التشريعي السوداني," originally published in International Studies Forum 41, no. 2 (2013): 122-131, CMI (Bergen)؛ وانظر أيضاً: "المرأة السودانية والانتخابات: جدلية

أحداث في سنة واحدة، وكلها تقول الشيء ذاته بلغات مختلفة: المرأة السودانية هنا، وحضورها ليس طارئاً بل راسخاً.

تخريج أول طبيبتين يعني أن المرأة السودانية تجاوزت آخر الحصون التقليدية التي كانت تقول إن جسد الإنسان أمانة لا يصلح أن تُناط برعايتها إلا لرجل، الطب كان ولا يزال في كثير من الثقافات مجالاً يُختبر فيه مدى الثقة في قدرات المرأة المعرفية والمهنية وحين نجحت المرأة السودانية في الطب لم تقتصر على الإنجاز الشخصي، بل كانت تفتح باباً تدافع من بعده عشرات وآلاف الطبيبات اللواتي ملأن المستشفيات والعيادات وأثبتن في كل يوم عمل أن الطب في يدهن رحمة وعلم ومهارة.

أما مشاركة ثريا الدرديري في لجنة صياغة الدستور فهو الحدث الأكثر عمقاً في دلالته السياسية والفلسفية، الدستور هو العقد الأعلى في الدولة، وهو يُحدد من يعتبره المجتمع عضواً كامل الحقوق فيه ومن يعتبره مواطناً من الدرجة الثانية، أن تكون امرأة جزءاً من الهيئة التي تُصيغ هذا العقد يعني أن المجتمع السوداني حسم أمره: المرأة طرف في التعاقد الاجتماعي لا موضوع له. إنها مُشرِّعة لا مُشرَّع لها، صانعة للعقد لا خاضعة لشروطه بقرار من غيرها.

الاستغلال والتمكين," مجلة اختيار، ديسمبر 2015، ص 30-31؛ وللمصدر الأولي: Fatma Ahmed Ibrahim, "Women in the Sudan," Labour Monthly, July 1969, 312-314.

وحق التصويت الذي نالته المرأة السودانية عام 1953م يستحق مقارنةً تاريخية تكشف تقدمه، فحق المرأة في التصويت في الدول العربية جاء متأخراً في معظمها: سوريا عام 1949م، لبنان عام 1952م، مصر عام 1956م، المغرب عام 1963م، أما السعودية فلم تنله المرأة فيها إلا عام 2015م[9]. السودان كان في الطليعة، وهذا ليس مصادفة بل نتيجة منطقية لمسيرة بدأت عام 1907م. لا تستطيع امرأة تتعلم وتُعلّم وتمارس الطب وتُصيغ الدستور أن تُحرم من صندوق الاقتراع إلا بتناقض صارخ لا يستطيع مجتمع واعٍ تحمّله.

سادساً: الصحافة والإذاعة 1955-1956م

في عام 1955م صدرت أول صحيفة نسائية سودانية تحت اسم صحيفة (حقوق المرأة)، وفي عام 1956م وقفت أول مذيعة سودانية أمام الميكروفون. ولا يصح التوقف عند هذين الحدثين باعتبارهما مجرد "بكوريات" للتسجيل وحسب، بل لا بد من التأمل في الدلالة الأعمق لكل منهما.

اسم الصحيفة وحده يُعلن موقفاً: (صحيفة حقوق المرأة). ليس (صحيفة المرأة) ولا (مجلة البيت) ولا "نصائح للزوجة الصالحة"، بل حقوق المرأة. هذا الاسم يُعلن أن المرأة السودانية كانت تعرف بوضوح أن لها حقوقاً، وأن هذه الحقوق مُعرَّضة للانتهاك، وأن الصحافة أداة

---

[9]صدر المرسوم الملكي السعودي بمنح المرأة حق التصويت عام 2011، لكن أول مشاركة فعلية للمرأة بالتصويت كانت في الانتخابات البلدية في ديسمبر 2015.

من أدوات المطالبة بها، في عام 1955م كانت المرأة السودانية تُصدر صحيفة مُطالِبة بحقوقها بينما كانت نساء كثيرات في المنطقة لا يعرفن بعد أن لهن حقوقاً تستحق المطالبة.

والمذيعة السودانية الأولى التي وقفت عام 1956م أمام الميكروفون[10] في عام استقلال السودان، تزامن حضورها مع أكبر حدث في تاريخ البلاد، كأن السودان حين نال استقلاله أعلن في الوقت ذاته: هذه الأمة الحرة لها نصف يتكلم ولا يُسكَت، صوت المرأة السودانية يخرج على الهواء في اليوم الذي يُعلن فيه الوطن سيادته، هذا ليس تزامناً عرضياً بل هو تعبير عن فهم عميق لمعنى الاستقلال: لا استقلال حقيقي دون استقلال كل مواطن ومواطنة.

وتحمل ظاهرة الإعلام النسائي في السودان المبكر درساً سياسياً مهماً يتصل بموضوع هذا الكتاب مباشرةً، فالأنظمة الاستبدادية الأولى ما حرصت عليه دائماً هو إسكات الأصوات الحرة، وأول ما تفعله حين تُمسك بالسلطة هو السيطرة على الإعلام. والحركة الإسلاموية حين استولت على السودان عام 1989م لم تختلف عن هذه الوصفة : صادرت الصحف، وطردت الصحفيين، وقيّدت الإذاعة والتلفزيون. وكان الصحفيون والمذيعون من النساء في مقدمة من طُردوا وحوكموا

---

[10] تشير المصادر المتاحة (ويكيبيديا، صحيفة الراكوبة، موقع النيلين) إلى أن أول صوت نسائي رسمي التحق بالإذاعة السودانية، وأول امرأة تقرأ نشرة الأخبار، كانت الإعلامية عفاف صفوت، وذلك عام 1962 تزامناً مع افتتاح التلفزيون السوداني، إذ كان كادر الإذاعة والتلفزيون موحداً حينها. لم يتسنّ العثور على مصدر موثق لمذيعة سودانية سابقة لها في عام 1956. يستحسن مراجعة هذا التاريخ.

وسُجنوا. لأن المرأة التي تُمسك الميكروفون بيدها تملك قدرة على التأثير لا يُطيقها نظام يريد امرأة صامتة مطيعة.

سابعاً: فاطمة أحمد إبراهيم- الرمز الحضاري

حين دخلت فاطمة أحمد إبراهيم البرلمان السوداني عام 1965م لم تكن تدخل لأول مرة إلى دار النضال، بل كانت تصل إلى محطة جديدة في مسيرة طويلة من الكفاح النقابي والحزبي والحقوقي التي بدأت في الخمسينيات، وهذا البُعد التاريخي هو ما يجعل إنجازها أكثر دلالةً من مجرد "أول امرأة في البرلمان".[11]

فاطمة أحمد إبراهيم كانت ما يُمكن تسميته بالمرأة السياسية المتكاملة: تُنظّر لحقوق المرأة وتُمارس السياسة الحزبية وتخوض معارك النقابات وتكتب في الصحف وتخطب في الجماهير، وتصمد أمام القمع وحين وصلت إلى البرلمان كانت تحمل معها كل هذه التجارب وكل هذا الثقل السياسي، لم تدخل بصفة ضيفة شرف ولا بصفة رمز احتفالي، بل دخلت بصفة مُشرِّعة تملك قناعاتها وتعرف ما تريد أن تُغيّره.

ولعل الأكثر إيلاماً في مسيرة فاطمة أحمد إبراهيم أن الحركة الإسلاموية حين جاءت إلى السلطة كانت هذه المرأة لا تزال حية تنضح بالوعي والفاعلية. ولم تُواجه الحركة إنجازاتها بالاعتراف والاحترام بل

---

11 انتُخبت فاطمة أحمد إبراهيم في 5 مايو 1965م عضواً بالجمعية التأسيسية السودانية عن الحزب الشيوعي السوداني، لتصبح أول امرأة تصل إلى برلمان منتخب في السودان وفي العالم العربي. انظر السجل الرسمي للانتخابات النيابية السودانية لعام 1965م.

بالاضطهاد والتضييق كأن وجود هذه المرأة الحية كان يكذّب كل ادعاءاتهم: ها هي امرأة سودانية مسلمة نضجت في كنف الإسلام ونالت أعلى المناصب السياسية في بلادها، فأين الإسلام الذي يمنع المرأة من هذا؟ لم يكن في وسع الحركة أن تُجيب، فاختارت الصمت والاضطهاد عوضاً عن الحوار.

ثامناً: القضاء - أن تُصدر المرأة الحُكم وتُلزم به الرجال

من أكثر المحطات في مسيرة المرأة السودانية كثافةً في دلالتها الحضارية تولّي مولانا إحسان محمد فخري منصب القضاء لتصبح أول امرأة في تاريخ القارة الأفريقية تجلس على كرسي القضاء، ثم أول امرأة تتولى منصب قاضية المحكمة العليا.

القضاء ليس مهنةً عادية، إنه المؤسسة التي تجسّد مفهوم العدل في المجتمع وتُرجمه إلى أحكام مُلزِمة. حين تُصدر القاضية حكماً فإنها تُلزم به الجميع: المتخاصمين والشهود والمحامين وأجهزة التنفيذ والدولة بأسرها. الحكم لا يُقال له: هذا صادر عن امرأة فلا نُطيعه. الحكم الصادر عن مولانا إحسان محمد فخري كان حكماً من دولة بكل ما يعنيه ذلك من سلطة وإلزام.

وحين نضع هذا الإنجاز في سياق مقارن يتضح حجمه الحقيقي. ففي الفقه الإسلامي التقليدي كانت مسألة ولاية المرأة في القضاء موضع خلاف بين المذاهب الأربعة، وكان المذهب الحنفي الأقل تشدداً في هذه المسألة يُجيز للمرأة القضاء في كثير من المسائل. غير أن الواقع

العملي في معظم الدول ذات الأغلبية المسلمة كان على خلاف أي إجازة فقهية، إذ ظلّت المرأة مُبعَدة عن القضاء حتى أمد قريب، السودان كان استثناءً تاريخياً حقيقياً، والإسلام السوداني الأصيل لم يجد في القاضية تناقضاً مع شريعته.

ثم جاء نظام الإنقاذ الذي يدّعي الإسلام ليُصادر في ضربة واحدة كل ما بُني. جلست مولانا إحسان محمد فخري على منصة القضاء في المحكمة العليا وأصدرت أحكاماً، ثم جاء نظام يدّعي الإسلام وأصدر قانون النظام العام الذي جعل وجود المرأة في الشارع جريمة تستوجب الجلد. هذا التناقض الصارخ بين قاضية محكمة عليا وبين جريمة الخروج من البيت بلباس لا يرضى عنه ضابط الشرطة هو ما يكشف كامل زيف الحركة الإسلاموية وكامل بُعدها عن الإسلام الحقيقي.

تاسعاً: ما الذي صنع هذه المسيرة؟

المتأمل في هذه المحطات الكبرى التي قطعتها المرأة السودانية في ثمانية عقود يجد نفسه أمام سؤال تفسيري عميق -ما الذي جعل هذه المسيرة ممكنة بينما ظلت مجتمعات كثيرة مجاورة تُعيق المرأة عند أعتاب الجامعة والبرلمان والمحكمة؟.

العامل الأول هو ما أسميناه في الفصل الأول بـ"الذاكرة الحضارية": حضارة كوش ومروي التي غرست في الجينوم الثقافي السوداني صورة للمرأة كشريك في السلطة والبناء لا كتابع في هامشه. هذه الذاكرة

ليست خطاباً يُلقى بل تربة تنمو فيها الأفكار. حين يُقال للمجتمع السوداني إن القاضية كانت جزءاً من تاريخهم منذ آلاف السنين، لا يجد المجتمع في ذلك شيئاً غريباً لأن الذاكرة العميقة تقول له: نعم، هذا يبدو صحيحاً.

العامل الثاني هو نوع الإسلام الذي تشرّب به السودانيون: إسلام صوفي إنساني يضع القيمة الروحية والأخلاقية في المرتبة الأولى، ولا يرى في المرأة المتعلمة العاملة فتنةً تستوجب الإقصاء بل طاقةً تستوجب التوجيه. هذا الإسلام الذي حمله مشايخ الطرق الصوفية الكبرى في السودان كان يُرسّخ في المجتمع احترام المرأة لا باعتبارها دوناً يُتصدق عليه بالحق بل باعتبارها إنساناً كامل المسؤولية أمام ربها وكامل الحق في حياتها.

العامل الثالث هو شخصية المرأة السودانية ذاتها: امرأة ورثت من أجدادها كوشيين ونوبيين إباءً لا يُساوِم على الكرامة، وتعلّمت من تجارب الاستعمار أن الحق المُنتزع أثبت من الحق الموهوب، وأدركت مبكراً أن عليها أن تُثبت جدارتها في كل مجال تدخله لا لأنها أقل من الرجل بل لأن مجتمعها يحتاج إلى هذا الإثبات قبل أن يُقرّ لها بالمساواة الكاملة. وكانت تُقدّم هذا الإثبات بصمت مُجيد لا بضجيج مُتبجّح، فكانت نتائجها تتكلم بدلاً عنها.

عاشراً: (مايو) النظام المستبد يُكرم ما أذلّه النظام الديني

ثمة مفارقة تاريخية حارقة في الدلالة لا يصح تجاوزها في هذا الفصل، وهو أن العهد المايوي بكل استبداده السياسي وقمعه للمعارضة والأحزاب وتضييقه على الحريات العامة شهد انفتاحاً على المرأة فاق ما جاءت به الحركة الإسلاموية، التي ادّعت الإسلام والعدل والشورى، في العهد المايوي كانت المرأة وزيرة ومستشارة رئيس وقاضية وأستاذة جامعية وعسكرية وفنانة وبطلة رياضية تحمل اسم السودان في الملاعب الدولية.

ما الذي يُفسّر هذه المفارقة؟ الإجابة تكشف شيئاً جوهرياً عن طبيعة الحركة الإسلاموية وهويتها الحقيقية، النظام المايوي[12] كان يُقاس نجاحه بمعايير التنمية والاستقرار والحضور الدولي، وتقدّم المرأة في هذا النظام كان يُحسَب إنجازاً يُضاف إلى رصيد الدولة في المحافل الإقليمية والدولية، بمعنى أن نظام نميري كان يتعامل مع المرأة بمنطق الدولة الحديثة: المواطن الكفء في موقعه الصحيح بصرف النظر عن جنسه.

أما الحركة الإسلاموية فقد كانت تُقيس نجاحها بمعيار مختلف كلياً: مدى تطابق الواقع الاجتماعي مع نموذجها المتخيَّل للمجتمع الإسلامي. وفي هذا النموذج كانت المرأة المُحتجبة المقيّدة المُذعنة هي النموذج المطلوب لأنها تُعبّر عن هيمنة الحركة وسلطتها على الجسد

---

12 فترة حُكم الرئيس جعفر محمد نميري التي امتدت من مايو 1969 إلى ابريل 1985م

الاجتماعي. المرأة الحرة الفاعلة كانت في هذا النموذج تهديداً لا إنجازاً، لأنها تُعلن باستقلالها أن سلطة الحركة ليست مطلقة وليست مقبولة. فكان إقصاؤها ضرورة أيديولوجية لا مجرد تطبيق لنص ديني.

وهذه الحقيقة تكشف أن الحرب التي شنّتها الحركة الإسلاموية على المرأة السودانية لم تكن حرباً دينية بل كانت حرباً سياسية. كانت المرأة المُختزَلة والمُقيَّدة شرطاً للهيمنة الكاملة. ولهذا كانت الجريمة مزدوجة: جريمة في حق المرأة وجريمة في حق الدين الذي وظّفته ستاراً.

حادي عشر: المحطات الكبرى -رحلة في ثمانية عقود

إليك المحطات الكبرى في مسيرة المرأة السودانية بين 1907م و1989م، مُرتَّبةً زمنياً لا لتكون قائمة جامدة بل لتكون رواية حياة يُقرأ فيها كيف تبني الأمم نفسها خطوةً خطوةً:

1907م أول مدرسة للبنات في رفاعة على يد الشيخ بابكر بدري. ثورة هادئة غيّرت مسار أمة.

1930م قبول أول دفعة طالبات في الجامعة. المرأة تُثبت أن العلم لا وطن ولا جنس له.

1942م عائشة الفلاتية أول مغنية سودانية لها فرقة وإسطوانات مسجلة. صوت لا يُسكَت.

1943م تأسيس أول جمعية نسائية منظمة. بداية الوعي المؤسسي بالحق.

1946م نفيسة الملك أصغر فتاة تعمل في التعليم بعمر 14 عاماً، وترأس اتحاد المعلمين عام 1950م.

1947م   تأسيس رابطة الفتيات المثقفات. الثقافة طريق التحرر الحقيقي.

1952م تأسيس الاتحاد النسائي السوداني، أول اتحاد نسائي في القارة الأفريقية.

1953م أول طبيبتين سودانيتين. ثريا الدرديري في لجنة الدستور. حق التصويت.

1955م أول صحيفة نسائية: صحيفة حقوق المرأة الحق مكتوباً بخط واضح.

1956م أول مذيعة سودانية في عام الاستقلال صوت الحرية لكل أبنائها.

1964م   المرأة تنال حق الترشح لجميع الأجهزة السياسية دون استثناء.

1965م فاطمة أحمد إبراهيم أول برلمانية، مولانا إحسان محمد فخري أول قاضية في أفريقيا.

1971م نفيسة أحمد الأمين أول وزيرة سودانية. الحكومة لها لون وصوت المرأة.

1973م الدكتورة فاطمة عبد المحمود أول وزيرة بحقيبة فعلية.

هذه المحطات الأربع عشرة في ثمانية وستين عاماً تُجسّد فلسفة أمة في علاقتها بنفسها. فلسفة تقول: كل من يُثبت كفاءته وجدارته في أي ميدان هو أهل لهذا الميدان، بصرف النظر عما حمله رحم أمه.

ثاني عشر: عشية 1989م - أين كانت المرأة السودانية؟

في الثامن والعشرين من يونيو 1989م كانت المرأة السودانية على موعد مع آخر ليلة من حياتها الحرة قبل أن تطلع شمس يونيو التالي على واقع مختلف. لم تكن تعرف ذلك بالطبع. ربما كانت تُكمل دراستها في الجامعة أو تُعدّ محاضراتها لطلاب الغد أو تُؤسّس عيادتها الطبية أو تُذيع نشرة الأخبار المسائية أو تعود من يومها في المحكمة أو تُرتّب لأطفالها عودتهم من المدرسة.

كانت الامرأة السودانية في الثامن والعشرين من يونيو 1989م: حرة في لباسها، حرة في خروجها، حرة في عملها، حرة في رأيها السياسي، حرة في إبداعها الفني، حرة في عبادتها وخيارات حياتها في حدود ما أحلّه الله، وما أبقاه الضمير الجمعي السوداني حيّاً وكانت هذه الحرية ليست منحةً من نظام بل إرثاً ورثته عبر قرن من النضال الهادئ المتراكم.

في صباح الثلاثين من يونيو 1989م استيقظت على وقع انقلاب لم تختره ولم تُوافق عليه ولم تعرف ما يعنيه لها في أعماقه، لكن السنوات التالية ستُعلّمها بالجلد والاعتقال والإقصاء والاغتصاب ما لم تستطع

أن تتخيّله في تلك الليلة الأخيرة من نيفاشة أو سواها من أيام السودان قبل انقلاب اختار المرأة السودانية هدفاً أولى لمشروع الهيمنة.

هذا الهدف وما جرى له، وكيف رفضته المرأة السودانية ودفعت ثمن رفضه بجسدها وحريتها وروحها، هو ما تروي تفاصيله الفصول القادمة.

المرأة السودانية في الأدب والشعر الغنائي

ثمة طريقتان لمعرفة ما يُكنّه مجتمع ما في قلبه تجاه المرأة: الأولى أن تقرأ قوانينه، والثانية أن تسمع أغانيه. القوانين تقول ما يريد السلطان أن يُشاع، أما الأغاني فتقول ما يعتمل في الصدور قبل أن يُصنعه الكلام. والسودان بلد قدّم في قوانين الإنقاذ أبشع صورة للتعامل مع المرأة، بينما قدّم في شعره وغنائه الشعبي أجمل صورة لتكريمها. وهذا التناقض الصارخ بين القانون والأغنية ليس مصادفة بل هو دليل قاطع على أن نظام الإنقاذ لم يُعبّر عن روح الشعب السوداني بل كان يُصادرها.

وحين نُمعن النظر في ما قاله الشعراء السودانيون في المرأة عبر العقود والأجيال، ندرك أن قصائد المدح لم تكن ترفاً لغوياً أو موضة أدبية عابرة، بل كانت مواثيق شرف مجتمعية تُرسّخ في الوجدان الجمعي صورة المرأة المُكرَّمة المصونة. وحين جاء نظام الإنقاذ وجلد المرأة في الشارع كان يُمزّق هذه المواثيق واحدة واحدة، ويُحوّل ما كان "عرشاً للكنداكة" إلى "زنزانة قهر". هذا الفصل هو استعادة لتلك المواثيق وقراءة في أهم تجلياتها عبر محطات الشعر السوداني الكبرى.

تمثل المرأة في الوجدان السوداني الركيزة التي يستند إليها سقف المجتمع، فهي ليست مجرد نصفه الآخر، بل هي الحوبة والملاذ ورمز العفة والصمود، وقد تبارى الشعراء السودانيون عبر العصور في رسم صورة ذهنية للمرأة تجمع بين وقار الملكات الكنداكات اللواتي حكمن مملكة كوش وبين رقة النسمة النيلية، وهذه الصورة المُركَّبة هي ما يجعل من فعل الانتهاك الذي تعرضت له المرأة السودانية في عهد الإنقاذ صدمةً حضارية وقيمية قبل أن تكون سياسية، فالمجتمع الذي علّم أبناءه أن المرأة ملكة وكنداكة وأخت النجوم، حين رأى ابنته تُجلَد في الشارعِ، لم يشعر فقط بالغضب السياسي بل بالجرحِ الحضاري العميق.

أولاً: الشعر والغناء

قبل أن نلج إلى نماذج الشعر السوداني في مدح المرأة، لا بد من وقفة أمام سؤال جوهري: لماذا يُغيّر الشعر والغناء في الإنسان ما لا تستطيع تغييره القوانين والخطابات والدساتير؟

الإجابة تكمن في طبيعة الشعر ذاتها، فالشعر لا يخاطب عقل الإنسان وحده بل يخاطب روحه كلها في لحظة واحدة: عقله وقلبه وذاكرته وحواسه، حين تسمع بيتاً جميلاً لا تقول "هذا صحيح" كما تقول حين تقرأ معادلة رياضية، بل تشعر بشيء يتحرك في داخلك لا تجد له اسماً محدداً. وهذا التحرك الداخلي هو ما يصنع التغيير الحقيقي في الإنسان، لأنه يُحرّك ما هو أعمق من الرأي وأثبت من الموقف.

وقد أدرك الكاتب والسياسي الإسكتلندي أندرو فليتشر[13] (Andrew Fletcher)، هذه القوة إدراكاً بالغاً حتى إنه قال "لو أُعطي حق تأليف أغاني أمة لتركه يتولى صياغة قوانينها لمن شاء". كان يعني أن من يملك الأغنية يملك الروح، ومن يملك الروح يملك كل شيء، والنُظم والحُكام يعرفون هذا جيداً ولذلك كانت السلطات الاستبدادية دائماً تستهدف الشعراء والمغنين قبل أن تستهدف السياسيين: لأن الشاعر خطر أكبر من المعارض.

والشعر يُرقّي الإنسان بطرق ثلاث لا تستطيع أي وسيلة أخرى استبدالها. أولها: يمنح الإنسان كلمات لما يشعر به ولا يستطيع التعبير عنه. كثير من الناس يحملون مشاعر عميقة تجاه أمهاتهم وزوجاتهم وبناتهم لكنهم لا يجدون الكلمات. وحين يسمعون الشاعر يقول ما في قلوبهم، تنفتح في داخلهم أبواب كانت موصدة ويشعرون بأنهم أكثر إنسانية. وثانيها: يُوحّد الناس في تجربة مشتركة. الأغنية التي يُغنّيها الجميع تصنع مجتمعاً من القلوب المتشابكة التي لا يُفرّقها قانون ولا سلطة. وثالثها: يُبقي الحقيقة حية في وجه السلطة. فحين تُصادر السلطة الصحف وتُغلق الجامعات وتسجن المعارضين، يبقى الشعر يجري في الأفواه كالنهر لا يُوقفه سد.

---

[13] هذه المقولة وردت في كتابه الصادر عام 1703م بعنوان: حديث حول التنظيم الصحيح للحكومات " (An Account of a Conversation Concerning a Right Regulation of Governments).

وفي السودان تحديداً كان الشعر والغناء يؤدّيان وظيفة لا غنى عنها: كانا يحفظان صورة المرأة المُكرَّمة في الذاكرة الجمعية حين كانت السلطة تحاول استبدالها بصورة المرأة المُذنبة الخطرة. وكل مرة غنّى فيها سوداني أغنية للكابلي أو لإسماعيل حسن كان يُجدّد عهداً مع الصورة الحقيقية ويرفض في الوقت ذاته ما تفرضه السلطة. ولهذا السبب بالذات لم تستطع الحركة الإسلاموية رغم ثلاثين عاماً من الهيمنة أن تُغيّر في الوجدان الشعبي السوداني ما تريد تغييره. لأن الكابلي كان أقوى منها.

ثانياً: مدرسة الحقيبة

في مدرسة ما يعرف في السودان بـ(الحقيبة) هو نوع من الشعر الغنائي الجميل المعبر عن الجمال من خلال مفردات سودانية أصيلة، هذا الشعر ازدهر في النصف الأول من القرن العشرين حيث تُعدّ أغاني الحقيبة من أرقى ما أنتجه الوجدان الشعبي السوداني، إن الغزل كان احتفاءً بالخلق والرزانة والعقل والدين معاً، وكان الشاعر يرى في المرأة كياناً كاملاً لا جسداً يوصف، إنساناً تحضر فيه الروح قبل أن يحضر الجسد.

نجد الشاعر سيد عبد العزيز[14] في قصيدته الشهيرة (يا قائد الأسطول) يضع الأدب والفقاهة في كفة موازية للجمال الظاهر تماماً، إذ يقول:

أديب فقيه في دينه

ما أجمل ملامح وِجهو وحسن تلوينو

في هذا البيت الواحد ثروة من الدلالة لا تنضب. الشاعر لا يمدح الوجه وحده بل يمدح الدين والأدب في القلب مع الوجه الجميل، وهذا يُؤكد أن القداسة في الوعي السوداني الأصيل كانت ترتبط باحترام ذكاء المرأة وعفتها ودينها وخُلقها، وهي القيم ذاتها التي حاول نظام الحركة الإسلاموية احتكارها بالادعاء، بينما كان يمارس نقيضها في الواقع بالجلد والإذلال، والتناقض هنا فاضح: شعراء الحقيبة المسلمون في القرن الماضي رأوا في المرأة الفقيهة جمالاً يُحتفى به، بينما رأى فيها ضباط الكشة خطراً يُعاقَب عليه. فأيّ الطرفين كان أقرب إلى الإسلام الحقيقي ؟.

والحقيبة في موروثها الكامل تحمل هذا الاحترام في كل قصيدة وكل بيت فالمرأة فيها ليست موضوع رغبة بل موضوع إجلال. وحين يقول الشاعر إنها "فقيهة في دينها" يضعها في مكانة العالمة المحترمة التي يُستفتى رأيها، لا في مكانة الكائن الناقص الذي يحتاج إلى وليّ يُقرّر عنه. وهذا الفارق الأيديولوجي الكبير بين شعراء الحقيبة وبين فقه

---

[14] قصيدة (يا قائد الأسطول) للشاعر سيد عبد العزيز (1905/1975م) وهو من كبار شعراء الحقيبة في السودان وله أغاني كثيرة من أجمل الأغنيات في المكتبة الصوتية السودانية

النظام العام يُلخّص أزمة الإنقاذ كلها مع الدين: الدين الذي يُمجّد المرأة الفقيهة العالمة لا يُجيز جلدها على لباسها.

ثالثاً: الفيتوري وجماع

انتقل الشعر السوداني مع الشاعرين الكبيرين إدريس جماع[15] ومحمد مفتاح الفيتوري[16] إلى آفاق أرحب وأعمق، حيث أصبحت المرأة رمزاً للأرض والنضال والهوية الأفرو-عروبية في آن واحد. وكان في هذا الانتقال إعلان واضح للعالم: المرأة السودانية ليست محلية الشأن بل هي حاملة هوية حضارية بأسرها.

الفيتوري الذي تغنّى بالسمار السوداني وجعل من ملامح المرأة السودانية تاريخاً ينساب، شبّه كبرياءها بالنيل الذي لا ينكسر. فالنيل في المخيلة السودانية ليس مجرد نهر بل هو روح الحضارة ومصدر الحياة التي استقت منها ممالك عظيمة. وحين يُشبّه الشاعر كبرياء المرأة بهذا النيل العظيم يقول ضمنياً: إهانة هذه المرأة إهانة لحضارة كاملة امتدت آلاف السنين.

---

15 إدريس محمد جَمَّاع (1922-1980)شاعر سوداني مرموق له العديد من القصائد المشهورة والتي تغنّى ببعضها بعض المطربين السودانيّين وأُدرج بعضها الآخر في مناهج التربية والتعليم المتعلقة بتدريس آداب اللغة العربية في السودان.

16 محمد مفتاح الفيتوري (1936-2015) شاعر ليبي وسوداني ومصري ومغربي بارز، يعتبر من رواد الشعر الحر الحديث، ويلقب بشاعر إفريقيا والعروبة، وتم تدريس بعض أعماله ضمن مناهج آداب اللغة العربية في مصر في ستينيات وسبعينيات القرن الماضي، كما تغنى ببعض قصائده مغنّون كبار في السودان.

أما إدريس جماع فقد رفع المرأة إلى مصاف النجوم في قصيدة باتت من أجمل ما قِيل في المرأة السودانية:

هي أخت هذي النجمات في أفقنا

خُلقت من النور والندى

"خُلقت من النور والندى" ما أبلغ هذه الصورة وما أكثف دلالتها. النور والندى ليسا مجرد كلمتين جميلتين بل هما المادة التي يُخلَق منها ما هو أنقى وأرقى في الوجود. النور الذي يُضيء الظلام ويُبدّد الجهل، والندى الذي يُنبت الحياة ويُحيي الأرض الميتة. المرأة في نظر جماع لم تُخلَق من طين العادي بل من هذين العنصرين الحيويين، وهذه "العلوية" في الوصف تعكس كيف كان المجتمع السوداني في وجدانه الأعمق ينظر للمرأة ككيان مصون لا يجرؤ أحد على مساس كرامته. فـ"أخت النجوم" لا تُجلَد في الشارِع، هذه بداهة قيمية لا تحتاج إلى برهان.

والجمال الإضافي في شعر الفيتوري وجماع أنهما جعلا من السمرة علامة فخر وهوية لا عيباً يُخفى، وهذا في زمنهما كان موقفاً حضارياً مُتقدماً في مواجهة ثقافة كانت بعض تياراتها تُفضّل الشاحب على الأسمر. فالمرأة السودانية بكل ملامحها الأفريقية هي الجمال الذي يستحق الغناء، لا ما يُفرضه ذوق الآخرين أو تعريفاتهم للجمال. وفي هذا الموقف جذر عميق من احترام الخصوصية الحضارية السودانية التي حاولت الإنقاذ من موقع آخر تدميرها تماماً.

رابعاً: هاشم صديق

ومع تصاعد الصراع السياسي في السودان وتراكم ظلم الأنظمة المتعاقبة، تحوّلت المرأة في شعر الشعراء الوطنيين من ملهمة للجمال إلى رمز للمقاومة والصبر والإرادة، ولم يكن أحد أبلغ في التعبير عن هذا التحوّل من الشاعر الكبير هاشم صديق (1948-2024) الرجل الذي جعل المرأة السودانية في شعره بنت الأرض الحقيقية لا ربّة الأدوار الشعرية المُكرَّرة.

كان هاشم صديق يُنادي المرأة بأسماء البنات الحقيقيات السودانيات لا بأسماء مُستعارة أو رموز مُجرَّدة: ميري، زينب، فاطنة. وفي هذا الاختيار رسالة واضحة: أنا لا أتكلم عن فكرة في رأسي بل عن امرأة حقيقية من لحم ودم تعيش وتُعاني وتصمد في هذه الأرض. ويصفها فيقول[17]:

يا نخلة شامخة

ومستّفة بالخير

يا صبراً طال

وطول عصبنا

"يا صبراً طال وطول عصبنا" هذه الجملة تحمل الحقيقة كلها في عدد قليل من الكلمات. الصبر الذي طال هو صبر المرأة على غياب الزوجِ

---

17 قصيدة هاشم صديق (يا نخلة شامخة) هذه القصيدة لها أسم آخر هو (المشانِق والبديل).

المهاجر أو المعتقل، وعلى الفقر الذي صنعته السياسات الفاشلة، وعلى الإهانة اليومية التي فرضتها القوانين الجائرة. وهذا الصبر الطويل هو ما جعل منها "عصباً" للأمة. والعصب في جسم الإنسان هو ما يحمل الإحساس وينقل الأوامر ويُمسك البنية واقفة. فحين يُسمّيها هاشم صديق عصب الأمة يقول: هذه المرأة الصابرة هي ما يُبقي السودان قائماً في أحلك لحظاته.

وفي وصفها بالنخلة الشامخة يستحضر هاشم صديق الصورة الأكثر عمقاً في الوجدان السوداني للصمود: النخلة تعيش في الجفاف وتُثمر في القحط وتقف في مواجهة الريح ولا تنكسر، وهذه النخلة التي "مستّفة بالخير" أي ممتلئة بالعطاء حتى الامتلاء، هي صورة المرأة السودانية في أصدق تمثيل لها. وحين جاء نظام الإنقاذ وحاول كسر هذه النخلة بالجلد والاعتقال والتهميش، اكتشف أن النخلة الحقيقية لا تنكسر لأن جذرها في الأرض أعمق مما يظن الجلاد.

والذي يجعل شعر هاشم صديق ذا دلالة مضاعفة في سياق هذا الكتاب هو أنه استهدف المرأة التي يصفها كانت عمداً هدف نظام الإنقاذ. فمن أراد كسر إرادة المجتمع السوداني كان عليه أن يكسر العصب أولاً، أي المرأة. لأن المرأة المكسورة تُنجب أجيالاً منكسرة. لكن شعر هاشم صديق كان يُذكّر الناس كل يوم أن العصب لم يُكسَر وأن النخلة لا تزال شامخة.

خامساً: الكابلي (صوتي أنا)

لا يمكن الحديث عن المرأة السودانية في الغناء دون أن يكون الفنان الكبير عبدالكريم الكابلي (1932 - 2021) أول الأسماء وأثبتها، والكابلي الذي يُعدّه كثيرون أمير الشعر والغناء السوداني، وضع المرأة في قلب تجربته الفنية كلها لا بوصفها موضوع غزل عابر بل بوصفها إنساناً كاملاً يستحق أن يُخاطَب بمساواة وتقدير واحتفاء.

في مطلع السبعينيات أهدى الكابلي هذه القصيدة للمرأة السودانية وغنّاها في جامعة الخرطوم فأشعل بها وجدان جيل كامل، وهي تعريف المرأة لنفسها بنفسها بصوتها هي. وهذا الفعل كان ثورياً في زمنه لأن أغلب أغاني المديح في العالم العربي كانت تُعرّف المرأة من خارجها: أما الكابلي فأعطى المرأة الكلمة وقال لها: عرّفي نفسك أنتِ:

أي صوت زار بالأمس خيالي؟
طاف بالقلب وغنّى للكمال
وأزاع الطهر في دنيا الجمال
وأشاع النور في صوب الليالي
إنه صوتي أنا.. أو أتدري من أنا؟
أنا أم اليوم أسباب الهنا
أنا من دنياكم أحلي المنى
كل حب في الوراء رجعو حناني
كل نبع دافق بالحب جاري

من ينابيع يغذيها اهتمامي

أنا نصف قد حوى كل المعاني

حين تقرأ هذه الكلمات بتأمل حقيقي تجد أنها تُقدّم فلسفة كاملة في سطور قليلة "أنا نصف قد حوى كل المعاني" جملة واحدة تُعلن أن المرأة ليست نصفاً ناقصاً كما تصوّرها بعض الأيديولوجيات بل نصف يكتمل فيه العالم بأسره. و"أسباب الهنا" يعني أن السعادة الإنسانية لا تكتمل بغيرها. و"كل نبع دافق بالحب جاري من ينابيع يغذيها اهتمامي" تعني أن المرأة لا تعطي لأنها مضطرة أو مُلزَمة بل لأن العطاء طبيعتها الأصيلة التي تفيض من الداخل لا التي تُفرض من الخارج.

وهذا الكلام كان يُغنَّى في الوقت ذاته الذي كان فيه قانون (النظام العام) يجلد المرأة في الشارع ويُصادر حريتها ويختزلها في جسد يُعاقَب على لباسه، والتناقض بين الأغنية والقانون هو الدليل الأوضح على أن نظام (الإنقاذ 1989-2019) لم تكُن تُمثّل روح السودان بل كان يُصادرها ويُحارب ما هو أعمق منها في قلوب الناس.

وللكابلي أيضاً في مدح المرأة قصائد أخرى تنضم إلى هذا البنيان الجميل. فحين يُغنّي "يا ضنيني" يُناديها بالغالي النفيس الذي يُصان كما يُصان أثمن ما يمتلكه الإنسان:

يا ضنيني يا غالي

يا نبض القلب الخالي

يا كل الدنيا وأحلامها

يا كل الأشواق والآمال

ما بين الأيام والليالي

أنتِ الضحى وأنتِ الزوال

أنتِ الربيع وأنتِ الخريف

أنتِ أول الحب وآخر المطاف

عبدالكريم الكابلي (من قصائده الغنائية) "يا ضنيني" أي الغالي الثمين الذي يُصان. وفي هذه الكلمة الواحدة تاريخ طويل من الاحترام، لأن ما يُقال له ضنيني لا يُجلَد في الشارع ولا تُصادَر عدّته ولا يُعتقل لأنه يبيع الشاي، "أنتِ الربيع وأنتِ الخريف": الربيع فصل الإزهار والبداية والأمل، والخريف فصل الثمر والنضج والعطاء. المرأة في نظر الكابلي هي الفصلان الأجملان في السنة معاً: تُزهر وتُثمر وتُعطي في كل وقت.

سادساً: إسماعيل حسن

إسماعيل حسن (1929-1982) [18]شاعر سوداني من طراز خاص: لغته من الحياة اليومية لا من القواميس، وصوره من الشارع والسوق والنيل لا من البلاغة المُصطنعة، ولهذا تجد أغانيه في القلوب مباشرة دون وسيط أو ترجمة. وهذه البساطة المُختارة ليست قصوراً بل حكمة: أن تصل إلى الإنسان البسيط بلغته هو أرقى أشكال الفن.

---

18 الشاعر إسماعيل حسن فضل السيد أحمد أو (ود حد الزين) شاعر سوداني من مواليد شمال السودان، له أكثر المئات من الأغاني المسجلة بالإذاعة والتلفزيون، يعد صاحب أكبر رصيد من الأغاني التي جملت وجدان السودانيين وتغنى بها كبار الفنانيين وأكثر الفنان العظيم محمد وردي، والعشرات من فناني الزمن الجميل

يا بت يا حلوة يا بت
يا زينة الدنيا يا بت
قلبي فيكِ ساكن يا بت
ما بفارقك طول الحياة
يا بت يا ناعمة السيرة
يا أم الكرم والخيرة
في عينيكِ الدنيا والآخرة
وفي يديكِ السلامة والنجاة

"في عينيكِ الدنيا والآخرة" ما أعمق هذه الكلمة وما أبسطها في آن. لا يحتاج من يُغنّيها إلى شهادة في الأدب ليفهمها، لكنه يحتاج إلى قلب يُدرك أن المرأة ليست كائناً جانبياً في حياته بل هي محور الدنيا والآخرة معاً. "وفي يديكِ السلامة والنجاة": يداها اللتان تُطعمان وتُربّيان وتُعالجان وتبنيان هما طريق السلامة في هذه الحياة. وحين تُطرَح هذه الأغنية في مواجهة قانون النظام العام الذي كان يُصادر يدي المرأة من عدّتها البسيطة، يصبح التناقض أكثر من صارخ: القانون يُصادر اليدين اللتين تحملان السلامة والنجاة.

وفي أغنية أخرى له عن الاشتياق إلى المرأة يقول:

يا ريتك هنا يا عيني
قدامي وأنا أراكِ
أسمع صوتك وضحكتك
وأحس بقربك ياكِ
البعيد عنك ما بنام
في الليل يصحى ويبكي
يحسب النجوم ويعدّها
ويفكر في اللقاء بكِ

الرجل الذي يبكي في الليل ويعدّ النجوم شوقاً للمرأة هو رجل يعترف لها بأنها مصدر قوته لا موضع ضعفه. وهذا الاعتراف الشعري الجميل هو نقيض تماماً لثقافة القانون الذي يرى في المرأة خطراً يستوجب الضبط والمراقبة. صورتان لنظرتين: شاعر يبكي شوقاً وضابط يجلد سوطاً. فأيّهما يُعبّر عن السودان الحقيقي؟

سابعاً: محمد الحسن سالم حميد

محمد الحسن سالم حمّيد (1956م -2012م)[19] أحد أكثر شعراء السودان المعاصرين الذين جمعوا بين الموهبة الشعرية الرفيعة

19 كان أحد الرواد الذين شكلوا وجدان الشعب، مما جعل له شعبية كبيرة في كل طبقات المجتمع . لُقِبَ بشاعر الوطن وعُرِف بكتاباته النضالية ومصادمته للحكومات التي تعاقبت على حكم السودان، لُحِّنَت قصائده وغناها مطربين مشهورين بالسودان. تعد قصائد حميد وأشعاره المزود الرئيسي لشعارات الثورة السودانية التي أسقطت عمر البشير في الحادي عشر من أبريل 2019.

والوعي السياسي العميق، وقصائده عن المرأة لا تنفصل عن قصائده عن السودان ومعاناته، لأنه يرى ببصيرته أن ظلم المرأة وظلم الوطن وجهان لعملة واحدة ولا يمكن فهم أحدهما بمعزل عن الآخر.

يا أمي يا سودان
يا أمي يا وجع
يا أمي يا نخلة
في ريح الألم تتمايل
لكنها ما بتنكسر
لأن جذرها في الأرض
أعمق من كل الجراح
وأقوى من كل الرياح
يا أمي يا سودان
ستبقين ونحن نبقى
ونبني من الدم والتعب

سودان يستاهلك

محمد الحسن سالم حميد من قصائده السياسية، (يا أمي يا سودان) في هذه المعادلة الشعرية يُساوي حميد بين الأم والوطن تساوياً كاملاً، وكلتاهما في قصيدته تتمايل في الريح لكن لا تنكسر، والجذر الذي في الأرض هو جذر الكرامة المتوارثة التي لا تقتلعها سياط الجلادين مهما طالت، و"نبني من الدم والتعب سودان يستاهلك": الوطن الذي

تستحقه الأم لا يُبنى بالهيمنة والقهر بل بالتضحية والبناء الحقيقي، وهذه الرسالة موجّهة ضمناً لكل من ادّعى بناء السودان بينما كان يهدمه.

وله أيضاً قصيدة تتناول المرأة السودانية في مواجهة القهر مباشرة بكلمات تصل إلى القلب بلا استئذان:

المرأة السودانية
صبرت ألف عام
وضحكت لما الدمع جف
وطعّمت الخبز بالملح
وقالت: اكلوا يا ولادي
وخبّت جوعها في القلب
ما بتشكي ما بتعيا
لأنها من طين تاني
من طين الكنداكة
والكنداكة ما بتنكسر

محمد الحسن سالم حميد من شعره الاجتماعي "وطعّمت الخبز بالملح وقالت: اكلوا يا ولادي وخبّت جوعها في القلب"، هذه الصورة الواحدة تحمل ما تحتاجه مئة دراسة اجتماعية لتقوله: أم تُخفي جوعها حتى يأكل أبناؤها. ليس لأن أحداً أجبرها بل لأنها هكذا. من طين الكنداكة. ومن طين الكنداكة تعني من المادة الأولى التي صُنعت منها

الملكات والقائدات والأمهات العظيمات عبر آلاف السنين في وادي النيل. وهذا الجذر الحضاري هو ما يجعلها لا تنكسر حين يُريد الجلاد كسرها.

ثامناً: عمر محمد الشيخ

عمر الشيخ أحد أبرز شعراء الأغنية السودانية المعاصرة الذين يجمعون بين رقة الغزل الكلاسيكي وحساسية الإنسان المعاصر في التعبير، وقد غنى له الفنان الكبير المرحوم محمد عوض (القلم) - القلم طاوعني تاني و قلت ارجع للكتابة- وقصائده للمرأة تحمل رؤيةً حضارية كاملة تجعل الجمال وصلاً لا فصلاً بين الماضي والحاضر:

يا بنية السودان يا حلوة
يا زينة البلد يا صنعة الله
أنتِ الأصل وأنتِ الهوية
وأنتِ اللي بتعرّفي البلد
في مشيتك نخيل النيل
وفي صوتك أغاني البادية
وفي عينيكِ كل التاريخ
من الكنداكة للحاضر
يا بنية السودان يا أصيلة
ما بنساكِ ولو طال الزمن

عمر الشيخ[20] (من قصائده الغنائية) "في عينيكِ كل التاريخ من الكنداكة للحاضر". هذا البيت يحمل رؤية حضارية متكاملة تُلخّص جوهر ما يقوله هذا الكتاب كله: المرأة السودانية في نظر شاعرها ليست مجرد جمال عابر بل هي حاملة التاريخ من أقدم حضاراته إلى يومنا هذا، وعيناها اللتان رآهما الشاعر هما امتداد لعيني الكنداكة التي واجهت الرومان، والتاريخ الذي في عيني هذه المرأة هو التاريخ الذي حاول نظام الإنقاذ محوه حين حاول تصغير المرأة وتحجيمها. فكان الشعر يحفظ هذا التاريخ حياً في كل مرة غُنّيت فيها هذه الكلمات.

تاسعاً: الشعر الشعبي والغناء النسائي

لا يُعرف لمعظم أشعار الدوبيت والمديح والحقيبة الشعبية السودانية أصحاب معروفون بالاسم، لأنها نبعت من المجتمع كله ولا تنتسب إلى فرد واحد. وهذا ما يجعلها أقوى وأعمق: هي ليست رأي فنان بعينه بل روح أمة بأكملها. ومن هذا الموروث الشعبي العميق:

السنات بنات النيل
كيف ينساهن قلب؟
في وجوههن الضحى
وفي أيديهن الخير

---

[20] وُلد في منطقة المزروب في شمال كردفان، وهي معقل قبيلة (المجانين)، و العربية، يُعد من كبار شعراء "الدوبيت" وأحد أهم المراجع الشعرية في وصف البادية السودانية، والطبيعة، والإبل في كردفان، من أعماله المطبوعة (واواي الوناقيب)، والذي يضم قصائد وقوافي (واواي) تتناول حياة الرعاة ورحلات البوادي ووصف الأمطار والخريف، لا يعرف تاريخ ميلاده.

من يمشي من غير امرأة

يمشي من غير نور

ومن ينكر فضلهن

ينكر فضل الوجود

من شعر الدوبيت السوداني (موروث شعبي) "من ينكر فضلهن ينكر فضل الوجود"، حكم شعبي صارم لا يحتمل المناقشة: من لا يُقدّر المرأة لا يُقدّر الحياة نفسها. هذا الحكم لم يصدره قانون ولم يُعلنه زعيم. قاله الشعب السوداني في أغانيه التي تتناقلها الأجيال جيلاً بعد جيل. وحين يقابله قانون النظام العام الذي جعل المرأة مذنبة بوجودها في الفضاء العام، يتكشّف الفارق في أبهى وضوح: الشعب يُقدّر والقانون يُدين.

أما الغناء النسائي فله مكانة خاصة، كانت عائشة الفلاتية التي أسّست أول فرقة موسيقية نسائية في السودان عام 1942م تُغنّي في وقت لم تكن فيه المرأة في معظم دول المنطقة تجرؤ على الوقوف أمام الميكروفون ومن أجمل ما وصلنا من أغانيها:

يا بلدي يا حلو

يا نيلك الساجي

يا طير البادية

رسّل سلامي

قولوا لمن أحبوا

إني هنا ذاكراهم
والقلب ما بنساهم
طالت غيابي والشوق هاجاني

عائشة الفلاتية (1905- 1974) امرأة سودانية عام 1942م تُغنّي للوطن والشوق والذاكرة أمام الميكروفون، هذا الصوت كان إعلاناً حضارياً بامتياز: المرأة السودانية تملك ما تقوله للعالم وستقوله بصوتها هي، وحين جاء نظام الحركة الاسلاموية كان يُصادر شيئاً كان للمرأة السودانية منذ 1942م على أقل تقدير، وهذه المصادرة كانت جزءاً من المشروع الأشمل: تحويل المرأة من صاحبة صوت إلى موضوع صامت.

عاشراً: الطيب صالح - المرأة السودانية في الرواية العالمية

لم يكن الشعر والغناء وحدهما ميدان الإنصاف، الرواية السودانية أيضاً قدّمت للمرأة ما تستحق. والروائي السوداني الكبير الطيب صالح (1929-2009) الذي اشتهر عالمياً وترجمت أعماله إلى أكثر من ثلاثين لغة، قدّم في روايتيه (موسم الهجرة إلى الشمال)، و(عرس الزين)، صوراً للمرأة السودانية لا تُنسى.

في (عرس الزين) تظهر بطلة الرواية نعمة ليست شخصية في قصة حب فحسب بل هي تجسيد حي لكل التوازنات الدقيقة في المجتمع السوداني: تقليد وتجديد، إيمان وحرية، أسرة ومجتمع. وفي هذا التجسيد المُعقَّد يُظهر الطيب صالح أن المرأة السودانية في الأدب

الحقيقي ليست صورة مسطّحة بل إنسان من طبقات ومستويات متعددة، وكأنه يُجيب مُسبَقاً على من سيأتي لاحقاً يُريد اختزال هذه المرأة في جسد يُجلَد: لا، هي أعمق من ذلك بكثير وأكثر تعقيداً مما تستطيع سياسة أن تحتويه.[21]

وفي (موسم الهجرة للشمال) قدّم حوسة بنت محمود بصورة مختلفة مُدهشة: امرأة قروية بسيطة الظاهر لكنها تحمل عقلاً يرى أبعد مما يرى كثيرون من المتعلمين المدنيين، ومواقفها من الأحداث التي تدور حولها تكشف أن الحكمة في الرواية السودانية ليست حكراً على المتعلمين بل قد تسكن في قروية لم تجلس يوماً في مقعد مدرسة، وهذا الإنصاف للمرأة البسيطة في الأدب هو انعكاس للإنصاف الذي عرفته الثقافة السودانية الشعبية التي لا تُقدّر المرأة بمستواها التعليمي بل بعمقها الإنساني وقيمتها الحقيقية.[22]

والطيب صالح حين يكتب هاتين المرأتين، نعمة وحوسة، يُقدّم دليلاً أدبياً راسخاً على أن المجتمع السوداني في أجمل تجلياته يُصنّف المرأة في خانة العمق الإنساني الذي يُكتشَف ويُحترَم.

الفجوة الأخلاقية

مراجعة هذه النصوص الشعرية والأدبية مجتمعةً من مدرسة الحقيبة إلى الفيتوري وجماع إلى هاشم صديق إلى الكابلي إلى إسماعيل حسن

---

21 الطيب صالح، عرس الزين (بيروت: دار العودة، 1969م).
22 الطيب صالح، موسم الهجرة إلى الشمال (بيروت: دار العودة، 1966م).

إلى محمد الحسن سالم حميد إلى عمر الشيخ إلى الطيب صالح، تكشف بجلاء لا يقبل التشكيك عن حجم الفجوة الأخلاقية العميقة التي أحدثها نظام الإنقاذ في النسيج الثقافي السوداني.

فبينما كان الشاعر السوداني عبر عقود طويلة يرى في المرأة "فقيهة أديبة"، و"أخت النجوم خُلقت من النور والندى"، و"نخلة شامخة مستّفة بالخير وعصب الأمة"، و"أنا نصف قد حوى كل المعاني"، و"في عينيكِ كل التاريخ من الكنداكة للحاضر"، و"من طين الكنداكة والكنداكة ما بتنكسر"، كان الجلاد يرى فيها مجرد جسد يستحق العقوبة على لباسه أو على وجوده في الفضاء العام، ولا يمكن أن يصدر الموقفان من الأرض الثقافية ذاتها. أحدهما مُستورَد ومفروض والآخر نابع أصيل.

وهذه الفجوة بين ما قاله الشعر وما فعله القانون هي التناقض الأكثر فضحاً للحركة الإسلاموية، لأن أي نظام يمكن مناقشته في سياسته الاقتصادية أو قراراته الأمنية، لكن نظاماً يمارس ما يتناقض تناقضاً كاملاً مع أجمل ما في ثقافة شعبه وأعمق ما في وجدانه، هذا النظام يُعلن بنفسه أنه غريب عن الشعب الذي يحكمه.

والجواب عن السؤال المُلحّ لماذا فشل نظام (الحركة الاسلاموية) ستة وثلاثين عاماً في تغيير الصورة الجوهرية للمرأة في الوعي الشعبي السوداني يكمن هنا: لأنه حارب خمسة عقود من الشعر الجميل الذي استقرّ في القلوب، لأن قانون النظام العام صدر وانتهت مدته بالثورة،

لكن "صوتي أنا" لا تزال تُغنَّى وتُبكي من يسمعها. القانون يزول والأغنية تبقى والظلم يمر والجمال يدوم.

الفصل الثاني

فلسفة اضطهاد المرأة

عندما أصبح الوجود جريمة..!

قبل أن تقرأ ما في هذا الفصل من قصص.. قف لحظةً وتخيّل هذا المشهد: امرأة في الثلاثين من عمرها تخرج من بيتها قبل شروق الشمس، تحمل معها موقدا صغيراً وصندوقاً خشبياً وكيساً فيه شاي وسكر وقهوة، تمشي إلى موقعها المعتاد في قلب الخرطوم وتُشعل موقد النار وتنتظر زبائنها. هذا كل ما تفعله لا تتظاهر ولا تكتب ولا تُناضل ولا تُعارض تبيع الشاي.

والآن تخيّل أن سيارة تُوقف أمامها فجأة، وينزل منها رجال بزي رسمي، فيسكبون الشاي على الأرض ويُصادرون الموقد والصندوق وكل ما تحمله ثم يُوثّقون يديها ويقودونها إلى الدفار، ذلك المكان الذي كانت تسمع عنه وتتعوّذ من الذهاب إليه. وفي طريق العودة من الدفار تسقط ولا تقوم.

هذا ليس مشهداً من رواية. هذا ما حدث لنادية صابون. وما حدث لها لم يكن حادثة عرضية بل كان ثمرة منظومة فكرية كاملة قرّرت أن وجود المرأة في الفضاء العام جريمة يستوجب العقوبة. هذا الفصل يُسبر أعماق تلك المنظومة ويكشف وجوهها المختلفة من خلال قصص نساء حقيقيات دفعن من أجسادهن وأرواحهن وكرامتهن ثمن الجواب على سؤال بسيط: لماذا يُجرَّم الوجود؟

المنظومة الأيديولوجية للاضطهاد

من أشد ما يُصيب القارئ بالذهول في سجل جرائم الحركة الإسلاموية بحق المرأة السودانية أنه لا يجد أمامه حوادث متفرقة عشوائية بل نمطاً مُتكرراً مُتصاعداً ممتداً على مدى ثلاثة عقود كاملة. والنمط المتكرر لا يصدر عن الصدفة بل يصدر عن خيار، والخيار المتواصل لا يكون إلا نتاج فكر وهذا يقودنا إلى السؤال الذي لا مناص من مواجهته: ما الفكر الذي أنتج كل هذا؟

الإجابة تكمن في طبيعة علاقة الحركة الإسلاموية بالدين الذي ادّعت تمثيله، فثمة فرق جوهري بين من يُطبّق الدين ومن يُوظّفه: المطبّق يخضع لأحكام الدين حتى حين تكون ضد مصالحه، أما الموظّف فيستدعي الدين حين يخدمه ويتجاهله حين يُعيقه. والحركة الإسلاموية كانت دائماً في موقف الموظِّف لا المطبِّق. وكانت المرأة المساحة الأوضح لهذا التوظيف، لأن المرأة الخائفة المُقيَّدة تُعلن كل يوم قدرة الحركة على تشكيل المجتمع وفق رؤيتها. بينما المرأة الحرة الفاعلة تُكذّب ادّعاءات الهيمنة.

يقول المفكر الإسلامي محمد عابد الجابري (1935 - 2010) إن الحركات الإسلاموية السياسية تتعامل مع الإسلام باعتباره أيديولوجيا لا رسالة، والفرق أن الرسالة تسعى لتحرير الإنسان بينما تسعى الأيديولوجيا لاستخدامه، وهذا التمييز يُضيء كثيراً مما جرى: حين أصدر النظام قانون النظام العام لم يكن يُحرر المرأة بل كان يستخدمها أداةً لإثبات شرعيته الدينية. كانت المرأة المجلودة في

الشارِع رسالةً للمجتمع: هذا النظام جاد في إسلامه ويُطبّق أحكامه. وكانت هذه الرسالة تُقرأ من كل من يرى المشهد ويُحجم عن المقاومة خشية أن يكون التالي.

والأعمق في الدلالة أن الحركة الإسلاموية لم تبدأ بالجلد والسجن. بدأت قبل ذلك بإعادة تعريف المرأة في المخيلة الجمعية: من إنسان مكتمل الأهلية إلى كيان يحتاج إلى ضبط ومراقبة وإذن. وهذا التعريف المُعاد هو الذي جعل قانون النظام العام ممكناً، لأنك لا تستطيع أن تجلد ما تراه إنساناً كاملاً، بل تجلد ما أقنعت نفسك بأنه يحتاج إلى التأديب.

نادية صابون - شهيدة صباح الفجر

في الكتب الكبيرة التي تتناول ظلم الحُكام للشعوب يُشار دائماً إلى أن أبلغ الشهادات ليست لمن قاتلوا بل لمن لم يُقاتلوا الذين واجهوا الظلم بأيديهم يحملون سلاحاً، ولو كان مجرد وعي، أما الذين قُتلوا وهم لا يفهمون سبب الفعل الذي فُعل بهم فأولئك يحملون في صمتهم الاتهام الأشد.

نادية صابون[23] لم تكن معارضة ولم تكن ناشطة ولم تكن تحمل فكرة سياسية، كانت أُمًّا تُعيل ابنتها وحدها في مدينة ضاق فيها الرزق، وضاقت فيها الأحلام بفعل سياسات أفقرت الشعب جيلاً بعد جيل، اختارت مهنة بيع الشاي لا لأنها مُثيرة أو مُريحة بل لأنها لا تحتاج إلى

---

23 (الموسوعة الحرة) وكيبيبديا https://2u.pw/hOBl6d

رأس مال كبير ولا إلى شهادة جامعية، وكانت تكفيها لتُبقي ابنتها في المدرسة وتضع طعاماً على طاولتهما البسيطة.

وكانت نادية تعلم بوجود الكشات وتسمع بها كما تسمع بكل شر يتربص بالفقراء. وكانت تُغيّر موقعها أحياناً وتحمل عدّتها وتجري حين تسمع باقترابهم وفي ذلك الصباح اللعين فعلت ما اعتادت عليه: حملت عدّتها وجرت. لكن في فوضى الفرار [24] انغرست في بطنها رجل أحد المقاعد البلدية المنخفضة التي كانت تجلس عليها وزبائنها، فسقطت تنزف، وتركها رجال الدورية في دمائها ولم تُسعف إلا بعد ساعة، فماتت وهي تجري من عقوبة لم يُجرّمها فيها إله ولا ضمير إنساني ولا شريعة سماوية بل جرائم إدارة محلية في بلد يحكمه من ادّعوا تطبيق الدين.

وتركت خلفها ابنتها الصغيرة وحيدة بلا أم ولا معيل، هذه البنت التي لم تُختَر لمصيبتها كما لا يُختار أحد لمصائبه، أصبحت يتيمة لا من الموت الطبيعي بل من موت صنعته سياسة. وفي ذلك شيء يُصعّب البكاء لأنه يجعل الغضب أشد من الحزن.

"فاقد الشيء يُعطيه" - كانت نادية تُعفي من لا يملك ثمن الشاي، وكانت تُؤثر على نفسها رغم الخصاصة، هذه هي الجريمة التي استوجبت العقاب في نظام ادّعى الإسلام.

---

[24] "ست الشاي," ويكيبيديا، نقلاً عن تغطية الصحف السودانية لحادثة وفاة نادية عبد الرحمن صابون يوم الخميس 7 مايو 2009، وهي حامل، إثر مداهمة قوات النظام العام وشرطة محلية الخرطوم لها.

عوضية عجبنا... دم لم يجف في ذاكرة الديم

في يوم من أيام مارس 2012، لم يكن أحد في حي الديم بالخرطوم يتخيل أن صباحاً عادياً سيتحول إلى مشهد يُكتب به اسم امرأة سودانية في سجل الشهيدات. عوضية عجبنا[25]، الفتاة ذات التسعة والثلاثين عاماً، كانت مرشحة حزب العمل القومي عن الديم في الانتخابات الأخيرة، وناشطة سياسية، تنحدر بجذورها من جبال النوبة التي تئن تحت وطأة حرب لم تهدأ.

داهمت دورية من شرطة النظام العام منزل أسرتهافي منطقة الديم بالعاصمة الخرطوم. وحين حاول أحد إخوتها مواجهة العسكري الذي كان يستعد لاقتياد أخيها الآخر إلى مجهول، لم تتراجع عوضية. لم تكن تحمل سلاحاً، ولم يكن في يدها سوى قلبها وشجاعتها وهي تحاول أن تحمي ظهر أخيها من رصاص لم يرحم.

أصيبت، ونُقلت إلى المستشفى، لكنها فارقت الحياة. لتتحول من امرأة سودانية بسيطة إلى رمز يتردد صداه في كل بيت يرفض الصمت أمام القهر.

ما يجعل مأساة عوضية أعمق من مجرد خبر عابر، هو ذلك التوازي الذي رآه فيها كثيرون مع أسطورة "مندي" المناضلة التي قاتلت المستعمر الإنجليزي في جبال النوبة وهي تحمل طفلها على ظهرها، فلما نفدت ذخيرتها وأنزلته، وجدته قد استُشهد برصاص العدو. وكأن

---

25 تفاصيل مقتل عوضية عجبنا- موقع (سودان جيم) https://2u.pw/GoO55E

التاريخ يعيد نفسه، وكأن نساء جبال النوبة قُدِّر لهن أن يكنّ خط الدفاع الأخير حين يخذلهن الرجال أو تخذلهن الدولة.

لم يمر دم عوضية مرور الكرام. فبعد محاكمة طويلة، أدانت محكمة جنايات الخرطوم شمال الضابط المتهم بقتلها بتهمة القتل العمد[26]، وسط هتافات أسرتها التي طال انتظارها للعدالة. لكن العدالة القانونية، مهما بدت منتصرة، لا تعيد روحاً، ولا تمحو صورة فتاة سقطت في صباح عادي وهي تدافع عن أخيها بلا سلاح سوى الحب والشجاعة.

اسم عوضية عجبنا لم يبق حبيس تقرير شرطي أو ملف قضائي. صار اسماً يُستحضر كلما أُريد الحديث عن عنف الدولة ضد النساء، وعن قانون النظام العام الذي حصد من كرامة المرأة السودانية أكثر مما حصد من "نظام" يزعم حمايته. صارت "شهيدة الديم"، وصار حيها "قلعة الصمود" في وجدان من عرفوا قصتها.

عائشة أبكر - اللاجئة التي لجئت إلى الحلم

حين تُقرأ قصة عائشة أبكر بعيون باردة تبدو وقائعها بسيطة: امرأة من دارفور فقدت زوجها وأخاها في الحرب وجاءت إلى الخرطوم مع سبعة أطفال. لكن حين تُقرأ بعيون من يُحاول أن يتخيّل ما عاشته، تتحول كل جملة فيها إلى جبل من الثقل.

---

[26] "إدانة المتهم في قتل شهيدة الديم عوضية عجبنا بالمادة (130) القتل العمد," Radio Tamazuj؛ وانظر أيضاً: صحيفة الراكوبة، مارس 2012.

عائشة لم تأتِ إلى الخرطوم طمعاً في الثروة ولا سعياً وراء الرفاهية أتت لأن ما خلفته في دارفور لم يعد يُطاق، حرب أكلت زوجها وأخاها وتركتهم في ذاكرتها وجعاً لا يُشفى. وسبعة أفواه تنتظرها كل مساء لا تسألها عن سياسة ولا عن نضال بل عن طعام، فاختارت الخرطوم لأنها كانت تعتقد أن المدينة الكبيرة تُخبّئ في أحضانها فرصة لمن يبحث بجد.

لم يكن أول ما استقبلها به الخرطوم المأوى بل الشارع. ومن الشارع صنعت بيدين مكتنفتين بالبثور بيتاً من كرتون وحصير. ومن ذلك البيت خرجت تبحث عن عمل لا يطلبها. حتى هدتها إحدى النساء إلى مهنة بيع الشاي. وكانت عائشة حين سمعت الفكرة تقول "ما صدّقت" - لم تُصدّق أن هناك باباً للرزق كان مفتوحاً ولم تلحظه، ومضت إلى السوق واشترت البراد والمنقد والكبابي وبدأت.

وبدأت معها أيضاً حرب أخرى لم تكن تعرف عنها شيئاً: حرب الكشة[27]، وصفت عائشة هذه الحرب بكلمات بسيطة تحمل حجم الجرح كله: "حرب هنا وحرب في البلد، بيتعاملوا معانا زي الأعداء". امرأة فقدت زوجها في حرب وفرّت منها لتجد أن الدولة التي لجأت إليها تُعاملها كعدوة لمجرد أنها تبيع شاياً في الشارع. وفي هذه الجملة القصيرة

27 (الكشة) في المصطلح السوداني تعني الملاحقة، أو المطاردة، أو الحملات الأمنية المفاجئة التي تقوم بها السلطات (مثل الشرطة أو النظام العام أو لجان التفتيش) ضد بائعات الشايء او الباعة المتجولين.

يسكن سؤال وجودي عميق: من الدولة؟ أهي التي تحمي مواطنيها أم التي تُطاردهم؟

وصل الأمر بعائشة في نهاية المطاف إلى أن تستقبل عاماً جديداً بلا أدنى رغبة في الحياة. لا رغبة في الحياة. هذه الجملة ليست مجرد تعبير عن إحباط عارض بل هي وصف لحالة روح تآكل فيها الأمل تآكلاً كاملاً. امرأة عاشت الحرب والترمل والنزوح وتربية سبعة أطفال وحدها ولم تنكسر، كسرتها سيارة الكشة[28] وعدّتها المصادرة وأولادها المُرسَلون إلى الشارع. وهذا الكسر هو الجريمة الحقيقية.

خامساً: قانون النظام العام - تشريح الأداة

لكي يفهم القارئ لماذا كان قانون النظام العام جريمةً تشريعية وليس مجرد قانون مثير للجدل، لا بد من النظر إليه من زاوية بنيته لا من زاوية ادعاءاته. فهذا القانون أعطى ضابط الشرطة في الشارع صلاحية أن يُوقف امرأة ويُقدّر بعقله وذوقه الشخصي ما إذا كان لباسها أو وجودها في ذلك المكان مقبولاً، وأن يُصدر حكماً على الفور، وأن يُنفّذه في الحين. وهذا يعني أن ضابط الكشة كان في آنٍ واحد: المُبلِّغ والمحقق والقاضي والجلاد.

---

28 كانت هناك مطالبات من الاتحاد النسوي لجمعية بائعات الاطعمة والمشروبات بولاية الخرطوم بضرورة الوقف الفوري لحملات الكشة التى تقوم بها شرطة المحلية، تستهدف من خلالها عاملات الشاي بالاسواق بغرض منعهم من مزاولة العمل، لكن السلطات لم تعير اهتماما بهذه المطالبات.

والفقه الإسلامي الذي يُقيم الحدود على شروط بالغة الصرامة من تعدد الشهود والإجراءات والتأكد من انتفاء الشبهة، يجعل التطبيق نادراً لا يومياً، أما هذا القانون فجعل الجلد اليومي ممكناً بلا شهود ولا إجراءات ولا ضمانات. وهذا الفرق الشكلي يعكس فرقاً جوهرياً في الغاية: الشريعة تجعل العقوبة رادعاً نادراً، وهذا القانون جعلها أداة ترويع يومية.

والرقم الذي ينبغي أن يُوقف القارئ عنده: مليون ونصف مليون جلدة سنوياً على النساء السودانيات بأحكام رسمية. هذا يعني أن كل يوم من أيام السنة وقعت على ظهور النساء السودانيات نحو أربعة آلاف وعشر ضربات. أربعة آلاف ضربة في يوم واحد. في حين أن الفقه الإسلامي في صرامته العقابية أخضع الحد لشروط تجعل إثباته شبه مستحيل. فأي إسلام هذا الذي ضاعف بألف ضعف ما أوجبه الفقه الأكثر تشدداً؟

وصرّح مدير شرطة النظام العام بنفسه أن عدد النساء المقبوضات في ولاية الخرطوم وحدها في عام 2008م بلغ ثلاثة وأربعين ألف امرأة. وفي ثلاث ولايات صغيرة فقط بلغ عدد من تعرضن للجلد في عام 2009م أكثر من ألفين ومائة امرأة. هذه أرقام النظام ذاته لا المعارضة، وهي تُقرّ بجريمة بحجم الأمة.

والمفارقة التي تكشف الوجه الحقيقي للقانون هي ما وصفناه في قصة بائعة الشاي أميرة في شارع العمارات. كانت أميرة تبيع الشاي لسنوات وزبائنها الوزراء وكبار الدولة ولم يمسسها أذى. أما جارتها التي لا وزير

في زبائنها فكانت تتعرض للكشة مرات ومرات. قانون واحد وتطبيقان: أحدهما للمحظية والآخر للمعدمة. وهذه الازدواجية هي الدليل الأقطع على أن القانون لم يكن ديناً بل طبقية مُغلّفة بالدين.

سادساً: الأمهات في السبعين

ثمة حدٌّ من الظلم يتجاوزه الألم ليصبح صمتاً. وهذا الصمت ليس قبولاً، بل هو الشكل الأعمق من أشكال الجرح، حين يعجز الإنسان عن التعبير لأن ما وقع أكبر من أن تستوعبه الكلمات. وهذا بالضبط ما حدث لأمهات شهداء الثامن والعشرين من رمضان.

في فجر ذلك اليوم من عام 1990م، أعدم النظام ثمانية وعشرين ضابطاً دون محاكمة عادلة، ودون إخطار أسرهم، ودون تسليمهم جثامين أبنائهم. ثمانية وعشرون أماً لا تعرف أين يرقد ابنها. ثمانية وعشرون زوجة لا تعرف أين تذهب لتبكي على قبر زوجها. هذا هو المشهد الأول.

المشهد الثاني حين خرجت هؤلاء الأمهات يطالبن بأبسط ما يطالب به الإنسان: معرفة مكان القبر، وتسلّم الوصية والمتعلقات الشخصية. لم يطالبن بمحاكمة ولا بمحاسبة في تلك اللحظة، بل بما يُقرّه الإسلام والقانون وأخلاق البشر جميعاً: أن يعرفن أين دُفن ذووهن، وكان ردّ النظام الذي يدّعي الإسلام: الضرب والاعتقال. ومن بين المعتقلات أمهات تجاوزن السبعين من العمر يعانين من أمراض مزمنة، وآباء في نهاية العمر بالكاد يقوى الواحد منهم على المشي على قدميه.

توقف عند هذه الصورة: امرأة سودانية في السبعين، لا تحمل سلاحاً، ولا تُنظّم انقلاباً، ولا تُحرّض على ثورة. تطلب فقط أن تعرف أين قبر ابنها لتزوره. فتُعتقل. هذا الفعل بعيد عن أي تفسير ديني أو قانوني أو حتى سياسي، هو في جوهره فعل سادي نابع من رغبة في إيذاء من يُذكّرون النظام بجرائمه. فالأم التي تطالب بقبر ابنها تُذكّر النظام بأنه قتل، وهذا التذكير لا يُحتمَل، فيكون العلاج عندهم: اعتقالها.

وحين بدأت بعض أسر الشهداء مراسم تلقي العزاء، جاءتهم السيارات محمّلة بالزبانية، فمنعوهم من أي شكل من أشكال التعبير عن الفقد - لا خيمة عزاء، ولا حق في الحزن. بل ذهبوا أبعد من ذلك، فمارسوا معهم عنفاً غير مبرر، وغالبية هؤلاء المكلومين كبار في السن، وكان وقع المصيبة الأولى عليهم غير محتمل أصلاً، ثم جاءتهم المصيبة الثانية: قسوة لا تعرف معنى أن تفقد ابنك في حادثة لا تُخبَر عنها بشيء حتى تلك اللحظة.

فأي دين هذا الذي يمنع أماً من دمعة على قبر ابنها؟ وأي نظام هذا الذي يرى في حزن امرأة عجوز تهديداً يستحق الزنزانة؟ لم يكن الصمت الذي أُجبرن عليه غياباً للصوت، بل كان أعلى صرخة يمكن أن تُسمع: صرخة أمة بأكملها تُمنع من دفن موتاها.

ولعل أبلغ ما في هذه المأساة كلها رسالة الأم جارة عثمان الحسين شقيقة الشهيد النقيب مصطفى إلى عمر البشير، لم تكتب تستجدي ولم تكتب تتوسل كتبت بكرامة امرأة سودانية لا تطلب الرحمة من

جلادها بل تُطالبه بالمحاسبة: "والأمهات لا يأخذن مالاً ممن يغتالون أبناءهم. محاكمتك أمام القضاء العادل مطلب حياتي". جملة واحدة تحمل حجم تاريخ: أم في المنفى، مُشرَّدة، مسلوبة الابن والوطن، ومع ذلك تُعلن أن هزيمتها مستحيلة لأن مطلبها العدالة لا الانتقام.، وقالت في رسالتها[29]:

الى ضابط الجيش، عمر:

لقد قمت باغتيال إبني، النقيب (طيار) مصطفى، في انتهاك بالغ لقانون القوات المسلحة السودانية الذي يكفل للمتهم الحق في تسلم عريضة الاتهام ليتمكن في وقت كاف من تحضير دفاعه، والاستعانة بالاستشارة القانونية من صفوف الجيش أو نقابة المحامين، ويترافع أمام الشهود أمام محكمة عسكرية غير سرية.

إنك خرقت عمداً وبالنوايا السيئة كل هذه القوانين في أبريل 1990م، وقد قتلت إبني بعد أن عقدت اجتماعاً سرياً مع معاونيك، ونفذ هؤلاء المعاونون الإعدام على إبني ورفقائه من الضباط والجنود، بنفس الطريقة الخاطئة، وقمتم معاً بتعذيب الشهداء وإهانتهم، وهم من خيرة شجعان الجيش السوداني، قبل أن تطلق النار على ظهورهم وهم صيام ثم دفنهم في مكان غير معروف.

---

[29] نشرت بمنتدى سودانيز أونلاين بتاريخ 25 أغسطس 2010م الرابط https://2u.pw/0MZOMd

العميد عمر... قاتل إبني النقيب مصطفى:

لقد خرقت خرقاً صارخاً دستور السودان لأنك نصبت نفسك قائداً للجيش السوداني في حين أن أعلى رتبة كان بوسعك بلوغها لا تعدو رتبة العميد العادية وفقاً لما أفتى به خبراء الجيش بحسب أدائك قبل الانقلاب الخائن ومن بعده فيما صار أمراً معلوماً لأسر الشهداء.

أساء شخصك لقوانين القوات المسلحة بعد احتلالك لموقع القائد العام، وذلك لأنك قتلت أبناء القوات المسلحة غيلة ومعهم عدد كبير من المدنيين الأبرياء، مما يعد أبشع جريمة بحق الجيش وقوانين الدولة، وكل ذلك من أجل أن تبقى في دست الحكم، وليس في ذلك شيء مما تنشأ الجيوش من أجله في كل دول العالم المحترمة، وتصرفت دون تحضر أو إنسانية وأنت تشغل رتبة القائد العام عندما أمرت في خبث ونذالة بقتل إبني ورفقائه في شهر رمضان المقدس الذي يعلم كل المسلمين، بل وكثير من غير المسلمين، أنه شهر لا يجوز فيه قتل الناس.

ثم أرسلت شرطتكم السرية لتضايقني وأسرتي بالزيارات البوليسية الاستفزازية اليومية ولفترة طويلة كل صباح ومساء تتوعدنا حتى لا نسير التظاهرات احتجاجاً على الجرائم التي قمت بارتكابها ضد السودانيين.

وبعد ذلك، زججت بي وبناتي وأطفالهن، ومن بينهن طفل وليد، في حبس غير قانوني داخل سجن أم درمان في أحوال سجنية رديئة، بلا

سبب، وبكل هذه الخروقات لحقوقنا كمواطنات، جعلت أنت وحكومتك اللادستورية من حياتنا في وطننا جحيماً لا يُطاق.

لقد أرغمتنا أيها القاتل الظالم على إيجاد لجوء خارج بلادنا ليأوي أفراد أسرتنا من كبار السن والمرضى والصغار، نعاني صعوبات النزوح واللجوء القاسي بينما أنت متربع على الحكم تمارس في تفاهة القمع والاضطهاد لأمتنا الطيبة.

منذ ذلك الحين قررت أن أعيش في المنفى، برغم مرارة اللجوء، أناضل في عزم لا يلين لتقديمك للمحاكمة العادلة، لأنك لست قاتلاً متوحشاً وحسب، ولكنك تصرفت وزملاؤك كقادة جبناء لا تجسرون على تحمل نتائج أعمالكم الخاطئة، وأقلها المثول أمام القضاء العادل والمستقل للحساب والجزاء المستحق.

تراجعتم في ذعر أمام تظاهراتنا السلمية في شوارع الخرطوم، لتعتدوا علينا نساء وأطفال الشهداء بالضرب والإساءة، والخرطوم هي عاصمة بلادنا التي جعلت منها عاصمة للإرهابيين الدوليين، ومحترفي القتل، وتجار الحرب، وحثالة اللصوص، وبهذه الجرائم التي لم يسبقها مثيل جللت بلادنا بالعار.

ما سمحت لنا نحن أسر شهداء حركة رمضان من الضباط والجنود، باستلام وصايا الشهداء ومعرفة مكان قتلهم وقبورهم خارج نطاق القضاء وممتلكاتهم الخاصة قبل إعدامهم مما يكفله القانون، والدين، وأخلاق السودانيين السمحة.

إنك ضابط بالقوات المسلحة لا يحترم قانوناً، لا يملك عقيدة، ولا يحس التزاماً بخلق، وبهذا، لا تستحق أن تعمل ضابطاً بالجيش السوداني، دع عنك أن تنصب من نفسك قائداً أعلى للقوات المسلحة.

ولقد قررت كأم للشهيد النقيب طيار مصطفى عوض خوجلي أن أرفض استلام أي مال أو مكافأة مستحقة للنقيب مصطفى نظير خدمته كضابط بالقوات المسلحة السودانية، وقد أدى خدمته العسكرية بالشرف والشجاعة ورصع صدره وهو لما تمضِ على خدمته سنتان بأعلى وسام للشجاعة والولاء يمنحه الجيش السوداني لأبنائه.

سابعاً: فتاة اليوتيوب

في عام 2009م حين انتشر مقطع مصور على الإنترنت يُظهر جلد فتاة سودانية في مركز شرطة بالخرطوم[30]، لم يكن العالم يكتشف حقيقة جديدة بل كان يرى للمرة الأولى ما كان يجري يومياً خلف الجدران. الفتاة في الشريط لا تُعرف باسمها بل بالمكان الذي كشفها فيه: يوتيوب. وهذه التسمية وحدها مأساة: امرأة لم يُعطِها التاريخ اسمها لأن النظام حرص على إخفائها، فأعطاها الإنترنت هوية هي اسم الموقع الذي أظهر ظلمها.

المشهد الذي شاهده ملايين البشر كان يُظهر ضباط شرطة ينهالون على فتاة بالسياط في جميع أنحاء جسدها من الأرجل والظهر والأذرع والرأس بصورة عشوائية وبعنف ظاهر. وكانت الفتاة تتلوى على الأرض

---

30 موقع هيئة الاذاعة البريطانية BBC الرابط https://2u.pw/b2jLMU

وتتوسل بالكف عنها. وكان شرطي ثانٍ يتطوع لمساعدة الأول في الضرب. وكان قاضٍ يجلس في الظل ينتظر انتهاء المشهد بهدوء من يُشاهد أمراً اعتيادياً.

أجمع كل من شاهد هذا المشهد من فقهاء وأطباء وقانونيين وعلماء شريعة على أن ما يجري لا علاقة له بعقوبة التعزير الإسلامية التي تشترط حفظ الكرامة وعدم الإيذاء الجسدي المُفضي لكسر عظم أو دماء. ما يجري في الشريط هو تعذيب صريح يُجرّمه كل ميثاق دولي وكل فقه إسلامي صحيح بلا استثناء.

لكن الأشد إيلاماً لم يكن المشهد ذاته بل ردّ فعل النظام عليه، فقد ظهر نائب رئيس الشرطة السودانية على (قناة العربية) ليُطالب بملاحقة من صوّر المشهد وأوصله للعالم. وزعم مدير مكتب المؤتمر الوطني في القاهرة أن الفتاة كانت تمارس الدعارة، في محاولة بائسة لتحويل الإدانة من الجاني إلى الضحية، وفي هذين الردّين يظهر الجوهر الأعمق للنظام: الجريمة ليست في الجلد بل في إظهاره. لأن الإظهار يجعل الإنكار مستحيلاً.

وما أشعل العالم لم يكن اكتشاف أن السودان يجلد النساء، بل رؤية الوجه الإنساني للضحية الجسد المتلوي على الأرض، الصوت الذي يتوسل الضعف الكامل أمام قوة لا مبرر لها، هذه الصور تُحوّل الرقم الإحصائي من "مليون ونصف جلدة سنوياً" إلى وجه إنساني واحد

يحمل كل تلك الجلدات في جسده. والوجه الإنساني الواحد أشد تأثيراً في الضمير من كل الإحصاءات مجتمعةً.

ثامناً: الرضيع الذي وُلد في السجن

من أكثر الصور في هذا الكتاب ثقلاً وأبعدها في الدلالة صورة ريا جلال الدين في سجن أمدرمان للنساء مع رضيعها الذي لم يكمل عامين. رضيع لم يختر أن يولد في عالم كهذا، ولم يفهم لماذا أمه تبكي، ولم يعرف من أين يأتي الحليب الذي يُلحّ في البحث عنه. كان يتحسس صدرها بقلق - ليس قلق الجوع فحسب بل قلق الطفل الذي يُحسّ بما لا يفهمه من حزن من يحمله.

ريا لم تُجرم.. ريا أُفقرت.. سياسات النظام الاقتصادية التي قائمة على الفوضى المصرفية والاحتكار والفساد والاقتصاد الريعي الذي يخدم المحظيين جعلت التجارة الصغيرة خطراً بحد ذاتها. وحين فشلت ريا في التجارة لأن النظام الاقتصادي كان يضمن فشلها، كان الحل في منطق الإنقاذ: السجن. وليس السجن النظيف الذي يُوفر الرعاية الصحية والتغذية والحرية والكرامة، بل سجن أمدرمان الذي يُضم بين سبعمائة وخمسين وثمانمائة وخمسين امرأة في مكان لا يتسع لهذا العدد.

وكان ابنها البكر من زواج سابق، ذلك الطفل الثلاثيني المُصاب بماء في الرأس، قد أُبعد عنها إلى مدينة النهود ولم تره، أم في السجن لا تعرف إن كان ابنها المريض في النهود حياً أو ميتاً وأطفالها الآخرون

يعيشون على رحمة زوج لا مورد ثابت. هذا المشهد المُركَّب من طبقات الخسارة هو ما يصنعه نظام يُسمّي نفسه إسلامياً بحق من كان يجب أن تكون الدولة رحيمةً بهم.

حين التقى الكاتب بريا في السجن كان الجميع يبكون: ريا وطفلها والمحامية والمتضامنون. "كل هذا البكاء الجماعي لم يجد شيئاً" كما كتب حينها لأن البكاء لا يسدّد ديناً قدره اثنان وعشرون ألف جنيه. لكن هذا البكاء الجماعي هو في الحقيقة إعلان: ضمير المجتمع السوداني لا يزال حياً. وهذا الضمير الحي هو أشد ما يخشاه النظام لأنه لا يُمكن سجنه.

إن مآسي بائعات الشاي، تلك النساء اللواتي يفترشن الأرصفة بقدر يكفيهن لصون كرامتهن، تجد دوماً صدى تعاطف عميقاً لدى عموم أفراد المجتمع، بلا تمييز طبقي أو سياسي، لأن الناس يرين فيهن قبل كل شيء أمهات يُرضعن أطفالهن على قارعة الطريق، وأخوات يُعِلن إخوة عاجزين عن العمل، وزوجات يحملن عبء بيوت أثقلها الفقر والحرب معاً. فهؤلاء النساء لسن حالات استثنائية معزولة، بل نموذج مكرر آلاف المرات في شوارع الخرطوم وأحيائها الطرفية: امرأة وحيدة تُصارع الظروف بكوب شاي وقدر فول، تتحمل مسؤوليات كانت تُفترض أن تُقتسم بين الأسرة والدولة، فوجدت نفسها تحملها كلها بمفردها في عهد قاسٍ لم يرحمها وهي تسعى لإطعام من تعول.

ومن هنا جاءت قصيدة الدكتور ابراهيم الكرسني[31] اتي كتبها في العام 2008م، معبرة عن هذا الالم.

حليوة.... ست الشاى
وصوتا جاها من قاطوع
مهدهد بى كترت الجوع
حليوة... يا بتى
قشى دميعتك النازلى
وأسألى ربك الرزاق
يسهل ليكى كل ممنوع

تاسعاً: الإسلام والإسلاموية

بعد كل هذه القصص يصبح الجواب على السؤال الجوهري واضحاً بلا التباس: ما علاقة ما فعله نظام الإنقاذ بالمرأة السودانية بالإسلام؟.
العلاقة هي علاقة المُزيَّف بالأصل: تشابه في الشكل وتضاد في الجوهر. فالإسلام الذي قال "ما أكرمها إلا كريم" لا علاقة له بنظام جعل إكرام المرأة جريمة. والإسلام الذي جعل طلب الرزق واجباً دينياً لا علاقة له بنظام يُعاقب المرأة على طلب رزقها. والإسلام الذي حفظ للمرأة حقوقها القانونية والمدنية لا علاقة له بنظام رفض ضمانة المرأة في المحكمة لأنها "أنثى لا يُقبَل ضمانها".

---

[31] منتدى سودانيز أونلاين 25 أغسطس 2009م.

الفرق بين إسلام بابكر بدري[32] وإسلام الإنقاذ هو الفرق بين من قرأ الدين ليفهم ما يُبني ومن قرأه ليجد ما يُسوّغ. بابكر بدري قرأ فوجد وجوباً: علّم البنات. الإنقاذ قرأ فوجد تسويغاً: اجلد النساء. وهذان قراءتان لكتاب واحد تفصل بينهما السماء والأرض لأن إحداهما قرأت بعيون ترى الإنسان والأخرى قرأت بعيون ترى السلطة.

ومن أشد الجرائم التي ارتكبتها الحركة الإسلاموية في حق الإسلام أنها جعلت الأجيال الصاعدة في السودان وفي العالم تربط بين الإسلام وبين الجلد وبين القهر وبين سجن أمدرمان. كل فتاة جُلدت باسم الشريعة كانت ضربة للإسلام نفسه قبل أن تكون ضربة لها. لأنها كانت تُشوّه صورة دين يُكرّم المرأة في نصوصه ويجعل الجنة تحت أقدام الأمهات، وتُبدّله في المخيلة الجمعية ديناً للعقاب لا للرحمة.

هذا الفصل يروي قصصاً قاسية شاهدة على نظام فكري مُتكامل يرى في المرأة الحرة الفاعلة تهديداً لمشروع الهيمنة، ويوظّف الدين غطاءً لهذه الرؤية. وكل قصة من هذه القصص كانت اختباراً لهذا الفكر في المختبر الحقيقي لمختبرات الأفكار: الحياة الإنسانية.

نادية صابون اختبرت هذا الفكر فماتت. عائشة أبكر اختبرته فوجدت نفسها بلا رغبة في الحياة. هدى اختبرته فتعلمت أن تشكر من ظلمها.

---

32 يُنسَب الفضل في تأسيس تعليم المرأة السودانية إلى الشيخ بابكر بدري، الذي لم تكن بدايته مشروعاً كبيراً بل غرفة صف واحدة أقامها لبناته وبنات جيرانه في رفاعة. ومع مرور العقود تحوّلت تلك البذرة الصغيرة إلى كلية، ثم انتقلت إلى أم درمان، حتى استقرت اليوم جامعة كاملة تحمل اسم (الأحفاد) تكريماً لمن واصلوا مسيرة جدهم من بعده، وقد عُرفت أسرة آل بدري على نطاق واسع بولعها بالعلم وحرصها على نشره، حتى صار اسمها مقروناً بالنهضة التعليمية في السودان.

وريا اختبرته فتركت رضيعها يبحث عن الحليب في سجن أمدرمان. وأمهات شهداء رمضان اختبرنه فوجدن أنفسهن مُعتقلات لأنهن طالبن بمعرفة قبور أبنائهن.

هذه النتائج ليست عرضية، هي المنطق الحتمي لنظام يرى في الأم وبائعة الشاي والطالبة والناشطة تهديداً يستوجب العقوبة. والمنظومة الفكرية التي أنتجت هذه النتائج هي المنظومة ذاتها التي أنتجت ما هو أشد وأقسى مما رأيناه في هذا الفصل. وهذا ما تكشفه الفصول القادمة.

عندما يصبح الجسد ساحة حرب

قبل أن تقرأ هذا الجزء من الكتاب أريدك أن تتذكر شيئاً: كل اسم ستقرأه هنا هو اسم امرأة حقيقية كانت لها أماً تُحبها، وربما أطفال تنتظرهم، وحلم ولو صغير تمشي نحوه كل صباح، لم تكن ضحية في كتاب. كانت حياة. وما سيُروى لك ليس قصصاً تُروى للتسلية ولا مشاهد تُعرض للإثارة، بل شهادة لما يفعله نظام حين يُقرّر أن جسد المرأة ليس ملكها بل مساحة يُمارس فيها سلطته.

هذا الفصل هو الأقسى في هذا الكتاب. وهو بالضرورة كذلك لأن ما وقع كان الأقسى. لكنه ليس قسوةً تُحبط بل قسوة تُيقظ. وكل دمعة ستُذرق على هذه الصفحات هي شهادة بأن الضمير الإنساني لا يزال حياً في مواجهة نظام أراد قتله.

أولاً: الفنانة التي حملت لوحتها في مواجهة الجلادين

تخيّل امرأة تحمل الفرشاة سلاحها والألوان لغتها. فنانة تشكيلية تُؤمن أن الجمال قادر على تغيير العالم، أو على الأقل على كشف بشاعته لمن لا يريد أن يرى. هذه هي صفية إسحق. لم تكن تحمل سلاحاً ولم تكن تُخطّط لانقلاب. كانت تمشي في شارع الحرية في وسط الخرطوم ذات يوم من أيام فبراير 2011م، حين أوقفتها سيارة جهاز الأمن وأخذتها إلى مكاتبه في الخرطوم بحري.[33]

في تلك المكاتب التي لا تدخلها الشمس ولا تُسمع منها الصرخات، فعل ثلاثة من عناصر الأمن ما لم يجرؤ أحد قبلهم على فعله في تاريخ السودان كله، حتى في أحلك عهوده وأشدها قتامة: اغتصبوها. ثم أطلقوها لتعود إلى الشارع وحدها تحمل ما لا تحتمله كلمات هذه الصفحة.

ما فعلته الفنانة بعدها لم يكن في حسبان أحد، ولم يكن في حسبانها هي أيضاً ربما. لم تصمت. لم تختبئ. لم تُقبل على ما طلبه منها الجلادون حين أطلقوها وقالوا لها بالضبط: "إذا تحدثتِ فسيكون حسابك عسيراً". ظهرت أمام الكاميرا وقالت ما حدث. بصوت يرتجف لكنه لا يتراجع. بوجه يحمل الكسر لكنه يواجه. وقالت للعالم: هذا ما فعلوه باسم الإسلام.

---

[33] Human Rights Watch, “Silencing Women’s Rights Defenders,” March 24, 2016, https://www.hrw.org/ar/news/2016/03/24/287984؛ وانظر أيضاً: صحيفة الراكوبة، 24 مارس 2011م؛ وسودان تربيون، 20 مارس 2011م و2 سبتمبر 2012م.

وكان ردّ النظام على شجاعتها أن أطلق ما يعرف به زعيم وحدة "الجهاد الإلكتروني" ينشر تقريرها الطبي السري على الملأ، تقرير يحتوي على تفاصيل جسدية لا يُنشرها إلا من لا يرى في المرأة إنساناً. أرادوا قتلها مرة ثانية. أرادوا أن يحوّلوا جسدها المُنتهَك إلى موضع سخرية وتشكيك، وأن يجعلوا منها هي المدانة لا جلادوها. لكن ما لم يحسبوا له هو أن خمسة أطباء وطبيبات سودانيين قرأوا التقرير ذاته وخرجوا ليقولوا جميعاً بصوت واحد: التقرير يُثبت الاغتصاب.

وكتب الروائي السوداني خالد عويس مقالاً خلّدته الذاكرة السودانية بعنوانه وحده: (صفية إسحق.. ارفعي رأسك ولنطأطئ نحن رؤوسنا)، لأن العار لم يكن عار صفية، العار كان عار كل من سكت، عار المجتمع الذي ينظر إلى الضحية بعيون الاتهام، عار الدولة التي اغتصبت باسم الشريعة. وعار الصمت الذي يجعل الجريمة ممكنة.

الفنانة التشكيلية لم تكسر فقط جدار صمتها الشخصي، بل كسرت الجدار الأضخم من ذلك: جدار "العار الاجتماعي" الذي يُلزم المرأة المعتدى عليها بالصمت خشية الكلام. وبكسرها هذا الجدار أعطت صوتاً لكل امرأة سكتت قبلها. لا نعرف عدد من سكتن. لكننا نعرف أن صفية تكلمت عنهن جميعاً.

الفنانة التي حملت الفرشاة سلاحاً صارت بعد تلك الليلة المروعة سلاحاً من نوع آخر: شهادة حية تُدمّر كل ادعاء بأن النظام يحمل الإسلام ويصون الكرامة.

ثانياً: سمية هندوسة - ثلاثة مكاوٍ كهربائية..!!

في الثامن عشر من أكتوبر 2012م عادت الصحفية سمية هندوسة إلى السودان بعد أشهر في القاهرة، كانت تعرف أن ثمة مشكلة في جواز سفرها وجاءت لحلها، لم تكن تعلم أن "الحل" الذي ينتظرها هو خمسة أيام في معتقل سري لن تنسى فيه ما يعنيه الألم.

في اليوم الثالث من عودتها وقفت ثلاث سيارات أمن أمام بيتها، نزل منها رجال بملابس مدنية وأحاطوا بها وأخذوها كان جارٌ يرى ما يجري ولم يُحرّك ساكناً ربما خاف وربما هذا الخوف هو بالضبط ما يُريده النظام: أن يرى الجار ولا يُبادر، أن يشهد ولا يتدخل، أن يحتفظ بذاكرته وبخوفه معاً.

في السيارة كانت معصوبة العينين وقدم رجل ما على رأسها من فينة لأخرى في عملية إهانة ممنهجة، ليست ضرورة أمنية بل رسالة: أنت لا تساوين شيئاً، وصلت إلى مخزن في منطقة صناعية معزولة، وفي غرفة حولوا فيها الورق إلى اتهام قرأوا عليها مقالاتها التي انتقدت فيها البشير فسألوها: "أنت من كتب هذا الهراء؟"

لكن الجلسة الاستجوابية لم تكن أشد ما انتظرها، جاء الأشد حين استدعى الضابط بالمقص وثبّتوها على الكرسي وحلقوا شعرها كاملاً، ثم قدّم لها أحدهم مرآة وسألها: "ما رأيك الآن؟" كأن الأمر استفتاء على جمال، كأن إذلالها مسابقة يُقدّمها مع الابتسامة. وحين اعترضت

صفعها الضابط مرتين حتى سببا لها مشاكل لا تزال تعاني منها، ثم جاء السوط حتى فقدت الوعي.

في اليوم الثاني أدخلوها على الضابط أبوبكر الصديق البطحاني، وما فعله كان من أبشع ما يمكن أن يُفعل بإنسان: أمر بإحضار ثلاثة مكاوٍ كهربائية وبدأ يضربها بها في البطن والظهر بينما كان الآخرون يضحكون ويتمايلون طرباً، تخيّل هذا المشهد: امرأة يُحرق جسدها بالمكاوي وضباط يضحكون، ليس من ألمها فحسب بل من شيء ما في فكرهم يجعل إيذاء المرأة مصدر بهجة.

لكن الأشد إيلاماً من كل هذا كان لحظة واحدة حين قالت لهم: "اسمحوا لي بالاتصال بأهلي للاطمئنان على ابني، هو مريض"، فأجابها الضابط بما لا يقوله إنسان: "ابنك هذا سنذبحه أمام عينيك".

ابن في الثالثة من عمره وهو مريض، وينتظر أمه التي اختطفها رجال لا يعرف من أين جاؤوا، وأمه في غرفة مظلمة لا تعرف أين هو ولا كيف حاله، وتسمع بأذنيها تهديد بذبحه.. ما هذا الذي يُفعل بامرأة؟ وما هذا الذي يُبرره نظام يدّعي الإسلام وقد قال رسوله الكريم إن زوال الدنيا أهون على الله من إيذاء رجل مسلم فضلاً عن امرأة وفضلاً عن طفل؟

خمسة أيام بلا طعام ولا ماء في الغالب، ثم أنزلوها في منطقة طينية ودفعوا بها من الخلف حتى وقعت على الأرض وغادروا. وصلت إلى بيتها في حالة إعياء شديد وجراح لم تُجبَر، ذهبت إلى المستشفى فرفضوا علاجها إلا بورقة من الشرطة، ذهبت إلى الشرطة لتُقدّم بلاغاً

ضد جهاز الأمن فرفضوا ذهبت إلى النيابة فرفضوا، الدولة التي عذّبتها رفضت أن تسمع شكواها منها، الجاني يرفض استقبال الضحية.

بعد ثلاثة أيام أخذت ابنها وغادرت السودان هاربة إلى القاهرة. ولم تسلم فيها، لاحقتها التهديدات عبر الهاتف وعبر الرسائل، أحد شهد رجلاً يحمل سكيناً يحاول اقتحام شقتها. كتبت وصيتها خوفاً من أن تُقتل في أي لحظة، امرأة في الثلاثينيات تكتب وصيتها في القاهرة لأنها كتبت مقالاً انتقدت فيه رئيساً.

وقال عنها وزير إعلام النظام ذاته: "هي كذّابة، وجهاز الأمن لا يعتقل الصحفيين"، هذا الوزير كان هو نفسه قد خرج من السجن قُبيل قول هذه الجملة معتقل سابق يُكذّب معتقلة أمام العالم، وهذا لم يكن سهواً بل فناً متقناً في إدارة الكذب على مستوى الدولة.

ثالثاً: نهلة بشير - عدالة الإعدام الصوري

نهلة بشير 25 عاماً فقط حين اعتُقلت. خريجة جامعة أمدرمان الإسلامية، ناشطة في العمل المدني نائبة رئيس جمعية شباب للأطفال في مدينة المجلد لم تحمل سلاحاً ولم تُخطّط لعملية مسلحة. كانت تبني مستقبلاً للأطفال في منطقة عانت من التهميش.

في الثامن عشر من ديسمبر 2008م اعتُقلت من بيت خالتها في الضعين وهي تستعد لحضور الأعياد. نقلوها تحت حراسة مشددة من الضعين إلى هجليج ثم إلى الخرطوم ثم إلى سجن النساء في أمدرمان. ستة أشهر وسبعة أيام قضتها دون توجيه تهمة رسمية ودون محاكمة،

لا اتهام يُقرأ، ولا حكم يُصدر، ولا محامٍ يُدافع. مجرد خمسة وعشرون عاماً تُوضَع خلف القضبان لأن وجودها يُزعزع راحة أحدهم.
ما تعرضت له في التحقيق كان كتالوجاً كاملاً من أساليب التعذيب النفسي والجسدي: قيود حديدية تشل يديها، عصابة سوداء تحجب عنها ضوء العالم، ضرب بالأيدي على الوجه وبخراطيش المياه على مناطق مختلفة من الجسد. ثم جاء الأقسى: وضعوا السلاح على رأسها ومثّلوا واقعة إعدام صورية، انتظرت صوت الرصاصة وعرفت في تلك اللحظة أن الموت ليس ما يُريدونه بل الكسر. كسر الإنسان قبل قتله أنجع في تحقيق الإذعان.
كما أجبروها على النوم على الأرض الباردة بلا أغطية ولا مرتبة، ومنعوها من الاستحمام. وهذا التفصيل الأخير يحمل دلالة عميقة لمن يتأمله: الحرمان من الاستحمام ليس مجرد إزعاج جسدي بل هو اعتداء على كرامة الإنسان في حاجته الأساسية للنظافة التي يكفلها له دينه وفطرته. إنه يقول للمعتقلة: أنت لست حتى أهلاً لأن تغسلي جسدك. وشتموها بألفاظ عنصرية تستهدف هويتها القبلية. لأن التعذيب في فكر هذا النظام لا يقتصر على الجسد بل يطال الهوية والانتماء والكرامة الإنسانية في جذورها، وكما قال الناشط الحقوقي عادل عبدالعاطي: "التعذيب هو ألم عام يلسعنا جميعاً. عار علينا أن تقوم الدولة بتعذيب النساء والأطفال ونحن عاجزون".

وحين تقدم العشرات من أصدقائها وزميلاتها لضمانها، رفضهم جهاز الأمن واحداً بعد الآخر. وحين أعلنت نساء استعدادهن لضمانها رفضوهن جميعاً بحجة واحدة: "لأنهن نساء ولا يُقبَل ضمانهن". جملة واحدة تختصر فلسفة النظام في تعامله مع المرأة: لا أهلية قانونية لها، لا صوت معتبَر، لا ضمانة مقبولة. وهذا بالضبط ما كان يُحاربه الإسلام الحقيقي قبل أكثر من أربعة عشر قرناً حين منح المرأة أهليتها القانونية كاملة، فجاء نظام الإنقاذ ليسلبها ما أعطاها إياه الدين باسم الدين.

وفي الأول من فبراير 2009م دخلت نهلة في إضراب مفتوح عن الطعام احتجاجاً على استمرار اعتقالها. وتدهورت صحتها تدهوراً حاداً وهي تعاني أصلاً من أمراض مزمنة في المعدة والقلب والجهاز التنفسي، وعزلوها في زنزانة انفرادية ومنعوا زيارتها وكانت والدتها قد جاءت من مدينة النهود لتبقى في الخرطوم شهوراً تُحاول تحرير ابنتها التي لم تُعلم بجريمة.

في الثالث والعشرين من يونيو 2009م أُطلق سراح نهلة 6 أشهر و7 أيام لم تُحاكَم قط. لم تُوجَّه لها تهمة رسمية قط فقد سجنت بجريمة لم تفعلها، وتركت فيها من صحتها ما لن يعود، وحملت في روحها ما لا يُمحى من أثر اعتداء الدولة على جسدها وكرامتها.

رابعاً: الاغتصاب سياسة دولة

قضية الفنانة التشكيلية لم تكن حادثة فردية انفلت فيها بعض عناصر الأمن من ضبطهم. كانت تعبيراً عن نهج، والفرق كبير بين الحادثة

الفردية والنهج: الحادثة تُعاقَب عليها الدولة وتعتذر عنها، أما النهج فتُسكِّت الضحية بدلاً من محاسبة الجاني. وما جرى بعد إعلان صفية كان دليلاً دامغاً على أننا أمام نهج لا حادثة: لم يُحاسَب أحد. لم يُعلَن عن تحقيق حقيقي. وبدلاً من ذلك جرى نشر ملفها الطبي السري على الإنترنت في محاولة لإعادة الاتهام نحوها.

وهذا الاغتصاب الذي وقع على الشابة الفنانة التشكيلية لم يكن الأول ولم يكن الأخير. ما وثّقته شهادات النساء المعتقلات عبر سنوات حكم نظام الحركة الإسلاموية يكشف أن الاعتداء الجنسي كان جزءاً من منظومة الترهيب والإذلال التي تمارسها الأجهزة الأمنية، كان الاغتصاب يُقول للمرأة الناشطة: وصلنا إلى آخر ما تملكين، جسدك ذاته لم يعد حرماً محمياً وهذه الرسالة لا تستهدف الضحية فحسب بل كل امرأة تسمع عنها وتُفكّر في أن تتحدث أو تُناضل أو تُعارض.

ويُسمّي علم الاجتماع السياسي هذا النوع من الاعتداء "استخدام الجسد ورقة ضغط سياسية". وحين يُصبح الجسد ورقة ضغط يُفقد الإنسان آخر ما يملكه من خصوصية ومن سيادة على ذاته. ولهذا كانت الجرائم الجنسية التي ارتكبها النظام ضد معتقلاته أشد أنواع الانتهاكات فتكاً بالكرامة الإنسانية وأبقاها أثراً في النفس والذاكرة الجمعية.

خامساً: حليمة بشير - طفلة الثالثة عشرة

في دارفور كانت الجريمة أكبر وأوسع وأشمل. لم تكن تستهدف امرأة بعينها بل كانت تستهدف مجتمعات كاملة. وكان الاغتصاب فيها سلاحاً حربياً بالمعنى الاستراتيجي: يُرهب المجتمع، ويُشتّت النسيج القبلي، ويدفع السكان إلى النزوح، ويزرع الخزي الذي يُصمت الضحايا. حليمة بشير شابة دارفورية لم ترتكب جريمة في حق أحد. كانت شاهدة. شهدت مجموعة من ميليشيا الجنجاويد وجنود الحكومة يهاجمون مدرسة ابتدائية للفتيات ويعتدون على الطالبات البريئات في أعمار الثامنة إلى الثالثة عشرة. وأخبرت الناس بما رأت. هذه كانت جريمتها الوحيدة: أنها أخبرت.[34]

فاعتُقلت وقالوا لها بالحرف الواحد "سوف نريك ما معنى الاغتصاب"، واغتُصبت ثلاث ليالٍ متوالية على أيدي رجال مختلفين في كل ليلة. هذا الاغتصاب المتكرر الممنهج لم يكن شهوة بل رسالة: اصمتي وإلا سيطول الثمن. لكنها لم تصمت. وصل صوتها إلى صحف العالم وإلى محاكم دولية وإلى ضمائر ملايين البشر. وصارت شهادتها وثيقة في ملف جرائم الحرب التي ارتكبها النظام السوداني.

والمشهد الذي وصفته حليمة عن فتيات المدرسة لا يُحتمل: "كنّ في حالة صدمة وكنّ ينزفن ويصرخن ويبكين". فتيات في الثامنة من

---

[34] Halima Bashir and Damien Lewis, Tears of the Desert: A Memoir of Survival in Darfur (London: Hodder & Stoughton, 2008).

عمرهن. أرواح صغيرة لا تزال تحاول أن تفهم العالم وكيف يسير، فيُداهمها رجال بأسلحة وأجساد لتتعلم درساً آخر: العالم لا يحميكِ. وهذا الدرس المرعب هو ما أراد النظام أن يُعلّمه لكل امرأة سودانية في دارفور وجبال النوبة والنيل الأزرق وسائر مناطق الهامش: كوني خائفة. كوني صامتة. كوني ما نريدك أن تكوني، وإلا كان الثمن جسدك وروحك وذاكرة أطفالك.

سادساً: لبنى الحسين

في يوليو 2009م اعتُقلت الصحفية السودانية لبنى أحمد الحسين مع 13 امرأة أخرى في حملة أمنية في مطعم بالخرطوم، التهمة: ارتداء ملابس "فاضحة" كانت لبنى ترتدي بنطالاً.[35]

الزميلة لبنى موظفة في الأمم المتحدة صحفية لها تاريخ، وعيها السياسي واضح وحين أعلنت رفضها للتهمة وطلبت المحاكمة العلنية كانت تفعل ما لا يفعله كثيرون: تحويل محاكمتها إلى منبر لمحاكمة القانون ذاته، أرسلت آلاف الدعوات للصحفيين وللناشطين ولوسائل الإعلام لحضور محاكمتها. أرادت أن يرى العالم بعينيه ما يفعله قانون النظام العام بالنساء.

وكانت لبنى تُدرك أن ما تفعله خطير، لكنها كانت تُدرك أيضاً أن الصمت أخطر، أن كل امرأة سودانية تقبل الجلد بصمت تُعطي النظام

---

35 "Lubna al-Hussein," Wikipedia, accessed June 2026, https://en.wikipedia.org/wiki/Lubna_al-Hussein؛ والقضية وثّقتها وكالات الأنباء الدولية على نطاق واسع في يوليو-سبتمبر 2009م.

ضوءاً أخضر لجلد أخرى. وأن الجلدة الواحدة التي تُقاوَم علناً تُنقذ ألف جلدة كانت ستقع في الصمت.

رفضت دفع الغرامة المالية واختارت الغرامة الأخرى: السجن لأنها أرادت أن تُثبت أمام القانون وأمام الضمير الإنساني أنها لن تكون شريكة في تطبيع هذا الظلم بقبوله، والصحفيون الذين جاؤوا لتغطية محاكمتها وجدوا أنفسهم أمام درس في الكرامة: امرأة تختار السجن على أن تُقرّ بأن لباسها كان خطأ.

وقضية لبنى الحسين كانت الأكثر صخباً في تاريخ قانون النظام العام لأنها فتحت بابه للعالم، وكشفت بجلاء أن هذا القانون لا يُطبَّق على المرأة الغنية ذات النفوذ بل يُطبَّق على من لا ظهر له، وكشفت أن العار الحقيقي ليس في لباس امرأة بل في قانون يجعل السوط أداة ترهيب في يد رجل أعطاه النظام سلطة لا يُحاسب عليها.

سابعا: الأرقام التي لا تكذب

خلف كل قصة من هذه القصص آلاف الحكايات المؤلمة التي لم تُروَ لأن صاحباتها اخترن الصمت خوفاً أو لأن أحداً لم يُنصت، والأرقام التي توفرت من مصادر النظام ذاته تُعطي صورة عن حجم ما جرى: 43 ألف امرأة قُبضت عليهن في ولاية الخرطوم وحدها في عام 2008م أكثر من 2100 ألف في 3 ولايات صغيرة في عام 2009م، و(مليون ونصف المليون) جلدة تقع سنوياً على ظهور النساء السودانيات.

هذه الأرقام تعني أن كل يوم من أيام السنة الـ 365 يوماً كانت تُجلَد في السودان قرابة 4 آلاف امرأة بقرار رسمي من دولة تدّعي الإسلام.. 4 آلاف جلدة في اليوم الواحد..وهذا ما تُقرّ به الأرقام الرسمية المتوفرة، والأرقام الفعلية لا شك أكبر من ذلك، الأرقام وحدها، مهما بلغت فداحتها، تبقى عرضة لأن تُقرأ ببرود إحصائي، لكنها حين تقترن بصوت من كان يقف خلف ميزان السلطة أو خلف ميزان التوثيق، تكتسب وزناً مضاعفاً، فالأستاذ عثمان حميدة مدير المركز الأفريقي لدراسات العدالة والسلام، هو من وثّق بدقة أن عدد النساء اللواتي تعرضن للجلد في ثلاث ولايات صغيرة فقط - النيل الأبيض والبحر الأحمر وغرب دارفور - بلغ عام 2009م وحده 2144 امرأة، وهذا الرقم، في ثلاث ولايات من بين عشرين، يكشف أن الرقم الإجمالي على مستوى البلاد كان يفوق كل تصوّر.[36]

وفي المقابل، حين سُئل الدكتور وليد السيد مدير مكتب حزب (المؤتمر الوطني) الحاكم بالقاهرة، عن واقعة جلد إحدى الفتيات التي تداول العالم فيديوهاتها، لم يُدافع عن الضحية ولم يُحاسِب الجلادين، بل قال بلا تردد إن جلدها لم يكن بسبب نشر صور على الإنترنت فحسب، بل بسبب "ممارستها الدعارة مع خمسة شبان"، وبهذا التصريح وحده،نطق الناطق الرسمي باسم النظام بفلسفته

---

36 عثمان حميدة، مدير المركز الأفريقي لدراسات العدالة والسلام، إحصائية موثقة لعام 2009م عن أعداد النساء اللواتي تعرضن للجلد في ولايات النيل الأبيض والبحر الأحمر وغرب دارفور.

الكاملة تجاه المرأة: حين تُهان امرأة، فالمطلوب ليس التحقيق مع الجلادين، بل تبرير فعلهم بإعادة اتهام الضحية أخلاقياً، لتصبح هي المُدانة وهم المنفّذون لحكم عادل في نظر النظام.[37]

هذان الصوتان - صوت الموثّق المحايد وصوت الناطق الرسمي - حين يوضعان جنباً إلى جنب، يكشفان المسافة الكاملة بين من حاول أن يحفظ الحقيقة بالأرقام، ومن حاول أن يطمسها بالتبرير. وهذه المسافة هي بالضبط ما يحاول هذا الكتاب أن يردمها: أن يبقى الرقم حياً بصوت من قاله، لا أن يذوب في صفحة إحصائية باردة.

ثامناً: لماذا يصمت الجلادون؟

يُلاحَظ في كل التجارب التاريخية مع الأنظمة الاستبدادية أن الجلادين لا يُدركون في لحظة الجلد حجم ما يفعلون ويؤدون وظيفتهم يتبعون الأوامر. يخشون العقوبة إن أبدوا تعاطفاً، وأحياناً آمنوا فعلاً بما يفعلون.

لكن التاريخ لا يعرف الصمت إلى الأبد.. ضباط النظام النازي الذين قالوا "نحن نتبع الأوامر" وقفوا أمام محكمة نورمبرغ، وضباط نظام الفصل العنصري في جنوب أفريقيا واجهوا لجنة الحقيقة والمصالحة، وقادة الإبادة في رواندا محاكَمون ومحكوم عليهم حتى الآن، والتاريخ

---

[37] تصريح د. وليد السيد، مدير مكتب حزب المؤتمر الوطني الحاكم بالقاهرة، منشور في صحيفة المصري اليوم.

لا يقبل "كنت أتبع الأوامر" حجةً لتبرئة من أحرق بمكواة كهربائية أو جلد بسوط أو اغتصب باسم الشريعة.

ولهذا فإن كل جلاد في بيوت الأشباح السودانية، وكل ضابط نظام عام جلد امرأة في الشارع، وكل من أصدر أوامر بالاغتصاب كأداة للترهيب، يحمل اسمه في سجل لا يُحرَق. قد لا تأتي المحاسبة اليوم، لكنها ستأتي، لأن الحقيقة لها قدرة غريبة على البقاء حتى حين يظن أصحابها أنهم دفنوها إلى الأبد.

وقد قال الله سبحانه وتعالى ما لا يحتمل التأويل: "وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ"[38]، وهذا اليوم وعد، ووعد الله لا يتخلف.

كل امرأة في هذا الفصل كانت حياة كاملة قبل أن تُصبح قضية، صفية كانت تحمل فرشاتها، سمية كانت تكتب مقالاتها وتعتني بابنها المريض، نهلة كانت تبني جمعية للأطفال، حليمة كانت تُخبر الناس بجريمة شهدتها، حسنة كانت تحمل طفلها في بطنها وتسعى للنجاة، لبنى كانت تمشي في شارع ترتدي بنطالاً.

كل هذه الحيوات الطبيعية البسيطة استوجبت عقوبات وحشية من نظام رأى في حرية المرأة الفاعلة تهديداً لا يُحتمَل، وفي هذا التناقض الصارخ بين بساطة ما فعلنه وفداحة ما فُعل بهن يكمن قلب هذا

---

38 (الآية 42 من سورة إبراهيم)

الكتاب: ليس النظام الذي يُعاقب المجرمين قاسياً، بل النظام الذي يصنع من الحياة الطبيعية جريمة.

وهؤلاء النساء، بجرأة من تكلّم منهن، وبصمت من آثرت الصمت الذي يصرخ في الصفحات أعلى من أي كلام، يُقدّمن للأجيال القادمة شيئاً ثميناً لا يُقاس بثمن: شهادة. شهادة بأن الكرامة لا تُستأصل، مهما حاول الجلاد ذلك بكل ما أُوتي من أدوات القهر. وشهادة بأن السودان الذي أنجب كل هذه الكنداكات لا يزال قادراً على أن يُنجب الآلاف منهن - بنات يتوارثن الكرامة جيلاً بعد جيل، ولو كان الثمن باهظاً في كل مرة.

المرأة السودانية 2018-2026م

في الثامن عشر من ديسمبر 2018م خرجت من مدينة عطبرة شرارة احتجاج لم يكن أحد يعرف أنها ستُضيء السماء السودانية كلها. وفي الخامس عشر من أبريل 2023م انفجرت الخرطوم بصوت مختلف تماماً: صوت الرصاص والمدفعية. بين هاتين اللحظتين مسافة من خمس سنوات عاشت فيها المرأة السودانية ما يُعادل قرناً من التاريخ: ثورة كانت في قلبها، وانتقال سياسي متعثر شاركت في حمله، وحرب تحترق فيها من كل جانب. هذا الفصل هو قراءة في تلك المسافة المُضيئة القاسية، بكل ما تحمله من بطولة ومعاناة ودروس لا تُكتسب إلا بالدم.

وقبل أن نبدأ نستحضر ما قاله الشاعر السوداني الكبير محمد المكي إبراهيم (1939 - 2024) [39]"أُمي وبلادي سواء. أُحبهما وأتألم من أجلهما معاً". هذا التطابق العميق بين الأم والوطن في الوجدان السوداني ليس استعارة شعرية ساذجة، بل هو مفتاح لفهم لماذا كانت المرأة السودانية دائماً في قلب كل موجة تغيير. لأنها حين تُدافع عن وطنها تُدافع في الوقت ذاته عن حق أبنائها في الحياة الكريمة. وحين يُظلم الوطن تكون هي أول من يحمل ثقل الظلم لأنها تحمله مُضاعَفاً: مرة بوصفها إنساناً ومرة بوصفها امرأة في نظام حوّل جنسها تهمةً.

أولاً: ديسمبر 2018م - ثلاثون عاماً من الجمر تنفجر في لحظة

لم تكن عطبرة مدينة عادية في سياق ما جرى. كانت دائماً عاصمة الوعي العمالي السوداني، مدينة السكة الحديد والعمال والنقابات، المدينة التي علّم أبناؤها أجيالاً كيف يُقاوَم الظلم بالتنظيم لا بالكلام، وحين خرج طلابها في الثامن عشر من ديسمبر 2018م احتجاجاً على رفع أسعار الخبز، لم يكن ذلك حدثاً اقتصادياً بل كان قطرة أفاضت كأساً ملآى منذ ثلاثين عاماً بكل الجراح التي تناولناها في فصول هذا الكتاب.

وفي غضون أيام قليلة امتدت الاحتجاجات إلى الخرطوم وأمدرمان وكسلا وبورتسودان والأبيض والقضارف، ومدن لم تخرج من قبل، وفي

39 الشاعر محمد المكي ابراهيم هو أحد أبرز أعمدة الشعر والفكر والدبلوماسية في السودان، ويُعرف بلقب (شاعر الأكتوبريات) لكونه أيقونة ثورة أكتوبر 1964م، شكّل علامة فارقة في الثقافة السودانية بفضل قصائده الثورية وإسهاماته في تأسيس تيار (الغابة والصحراء).

قلب هذه الموجة البشرية الهائلة كانت النساء ليس في الصفوف الخلفية المعتادة في احتجاجات المنطقة بل في الصفوف الأمامية يقفن بين المتظاهرين وقوات الأمن، يحملن المياه للجرحى ويُضمّدن الجراح ويهتفن ويقُدن وقد أجمعت بعض التقارير الموثقة على أن النساء شكّلن ما يتراوح بين (30 و36) بالمئة من مجموع المشاركين في الاحتجاجات، وهي نسبة لم تُسجَّل من قبل في تاريخ الانتفاضات السودانية الثلاث.

والسؤال الذي يطرح نفسه: لماذا كانت المرأة بهذا الحجم في الثورة هذه المرة تحديداً؟ الإجابة تعود إلى ما ناقشناه في الفصول السابقة، المرأة السودانية التي عاشت 30 عاماً من الجلد والاعتقال والإقصاء والفقر المُصنَّع كانت تحمل في روحها وقوداً من الغضب المتراكم لم يجد مخرجاً. وحين جاء ديسمبر كان المخرج. ولم يكن مصادفةً أن يجيء الانفجار في عطبرة المدينة التي تعرف معنى النضال النقابي. لأن النضال الحقيقي لا يُحوّل الغضب إلى عنف بل يُحوّله إلى تنظيم، والمرأة السودانية بتجربتها الطويلة في تنظيم الأسرة والمجتمع في أصعب الظروف كانت تعرف هذا التحويل بالفطرة.

إن مشاركة المرأة في ثورة ديسمبر لا يمكن فهمها إذا عزلناها عن سياقها التاريخي، كل امرأة جُلدت ولم تصمت، كل صحفية اعتُقلت فكتبت، كل أم بكت على قبر مجهول ثم رفعت رأسها، كل بائعة شاي صودرت عدّتها فعادت في الصباح التالي، هذه الأفعال المتراكمة لعقود كانت

تُبني صرح ثقافة المقاومة الذي انفجر في ديسمبر، لم تكن الثورة وليدة اللحظة كانت وليدة ثلاثين عاماً من رفض الاستسلام.
الإجابة التي تُقدّمها الدراسات الاجتماعية السياسية هي أن المرأة التي عاشت الظلم على جلدها تملك دافعاً أعمق للتغيير من الرجل الذي تمتّع بامتيازات النظام، حتى وهو تحت الاستبداد.فالمرأة لا تحتاج إلى نظرية سياسية لتعرف أن شيئاً ما يجب أن يتغيّر: جسدها يعرف، وكرامتها المجروحة تُعلّمها ما لا تستطيع الكتب تعليمه، وهذا بالضبط ما جعل ديسمبر السوداني يختلف: لم يكن مجرد احتجاج اقتصادي بل كان انتفاضة كرامة، والكرامة لغة تجيدها المرأة السودانية بحكم ثلاثين عاماً من تعلّمها على المحك.

ثانياً: النساء اللواتي سقطن في الثورة

لم تكن ثورة ديسمبر نزهة في الحدائق كان الثمن باهظاً وكانت النساء يدفعن منه نصيباً أكبر من المعترف به فمنذ الأسابيع الأولى للاحتجاجات اعتُقلت مئات النساء في مراكز الاحتجاز المؤقتة والسجون. وأصدرت محاكم الطوارئ التي أسسها البشير حين أعلن حالة الطوارئ في فبراير 2019م أحكاماً بالجلد والسجن في حق عدد من المتظاهرات. ففي التاسع من مارس 2019م صدرت أحكام بجلد عشرين جلدة وسجن شهر بحق تسع متظاهرات. وفي اليوم التالي صدر حكم بالسجن بحق مريم الصادق المهدي ابنة رئيس حزب الأمة بعد رفضها دفع غرامة فرضت عليها.

والطريف المُحزن في حكم الجلد الصادر بحق المتظاهرات التسع أنه جاء بعد يوم واحد فقط من توجيه البشير بمناسبة اليوم العالمي للمرأة بالإفراج عن جميع النساء المحتجزات، اليوم العالمي للمرأة يُعلن فيه عفواً عن المعتقلات، واليوم التالي تُجلَد تسع متظاهرات. هذا التناقض الصارخ الذي يشبه النكتة السوداء لو لم يكن أليماً يختصر طبيعة نظام كامل: يُصدّر للخارج ما يريده أن يرى، ويفعل في الداخل ما يُريد. وتعرّضت كثيرات من المعتقلات للتعذيب الجسدي والانتهاك داخل مراكز الاحتجاز. ووثّقت منظمات حقوق الإنسان حالات اعتداء جنسي استُخدم أداةً ممنهجة لثني النساء عن العودة إلى الشارع. ولكن شيئاً لافتاً تكرّر هذه المرة لم يكن يتكرر في السنوات السابقة: النساء تكلّمن. رغم التهديد ورغم الخوف الاجتماعي ورغم وصمة الاعتداء تكلّمن. وكانت شهاداتهن تُغذّي الثورة بدلاً من إخمادها. كأن كل شهادة كانت جلسة تدريب على الشجاعة لمن تسمع.

والمقارنة التي تفرض نفسها هنا هي مع ما جرى في إيران في موجات الاحتجاج المتعاقبة 2009م و2019م و2022م. في كل موجة كانت النساء الإيرانيات يدفعن ثمناً أثقل لأنهن يحملن العبء المضاعف: العبء العام للمواطن المحتجّ والعبء الخاص للمرأة في نظام يُجرّم حضورها بالتعريف. وفي كل مرة كانت الاعتقالات والتعذيب يُصمت بعضهن ويُضاعف صوت الأخريات، وقد لاحظت الباحثة الإيرانية شيرين عبادي، أول امرأة مسلمة تنال جائزة نوبل للسلام 2003م، أن

أنظمة القمع الديني ترتكب خطأ استراتيجياً حين تستهدف المرأة: لأن المرأة التي تُعذَّب لمقاومتها تُصبح رمزاً يُوقد النضال لا يُخمده. وهذا بالضبط ما جرى في ديسمبر السوداني.

وتحضر هنا صورة الشاعرة الروسية آنا أخماتوفا التي وقفت أمام سجون ستالين سنوات وهي تنتظر أخباراً عن ابنها المعتقلوكتبت في قصيدتها (ريكييم): "تعلّمت كيف تسقط الوجوه / كيف يتدلى الخوف من تحت الجفون / كيف تنحفر الألم في الخدود / شعائر الكيف والنعت المزري"، وكانت في تلك اللحظات المؤلمة تُحوّل الجرح شعراً لأن الشعر كان الشكل الوحيد المتاح للمقاومة، وأمهات ثورة ديسمبر السودانية اللواتي بكين شهداء أبنائهن ثم عُدن إلى الشارع كنّ يفعلن شيئاً مشابهاً: يُحوّلن الفقد طاقة لا حزناً.

ثالثاً: آلاء صلاح - الكنداكة الجديدة

حين وقفت آلاء صلاح على سقف تلك السيارة في ميدان اعتصام الخرطوم في أبريل 2019م ومدّت يدها نحو السماء، لم تكن تُؤدّي حركة خطابية مُعدّة سلفاً، كانت تستجيب بكل طبيعية لما يأتي من الداخل: حماسة حشد يهتف من حولها، وإحساس بلحظة تاريخية، وربما شعور خفي بأنها تحمل في جسدها الواحد تاريخ المرأة السودانية

كله، وحين التقط المصوّر الصحفي لقمان الناير تلك الصورة لم يكن يعلم أنه يصنع أيقونة ستُدرَّس في كليات الإعلام حول العالم.[40]

الصورة كانت لها طبقات متعددة من الدلالة، آلاء ترتدي الثوب الأبيض الذي هو زي المرأة السودانية في مناسبات المناضلات والعقبلات واحتفاليات الكرامة. وهي تمد يدها التي تُعدّد برجعها كما كانت تفعل المطربات والمنشدات في الحفلات الكبرى. والحشد الذكوري تحتها يردد ما تقوله. والقمر خلفها يُكمل اللوحة. لم يكن في الصورة ذكورة تحمي أنوثة في الموضع المعتاد. كان الوضع مقلوباً: امرأة تُوجّه وجموع الرجال تتبع.

وقد انتشرت الصورة بسرعة لم يسبق لها مثيل لأنها قالت في لحظة بصرية واحدة ما تحتاج إليه آلاف الكلمات: أن الثورة السودانية ثورة المرأة أيضاً، وأن المرأة فيها ليست رمزاً جانبياً بل محركاً أصيلاً. ووصف الإعلام الدولي آلاء بـ"الكنداكة الجديدة". هذا اللقب الذي يحمل ثقلاً حضارياً حقيقياً يمتد لألفي عام في الذاكرة السودانية. وكان في هذا الوصف اعتراف غير مباشر بما حاولنا قوله في هذا الكتاب منذ الفصل الأول: أن المرأة السودانية لا تستمد قوتها من الحاضر فحسب بل من إرث حضاري عميق يجعل كرامتها متجذّرة لا مستعارة.

---

40 عن صورة آلاء صلاح في اعتصام الخرطوم، أبريل 2019م، التي التقطها المصور الصحفي لقمان الناير (Lana Haroun) وتداولتها وكالات الأنباء العالمية على نطاق واسع تحت وصف "The Sudanese Kandaka" / "Woman in White".

لكن الكنداكة الجديدة لم تكن وحدها.. كانت رمزاً لآلاف من أمثالها، كانت وجهاً لجمع من النساء اللواتي وقفن في كل ميدان وكل شارع وكل نقطة اعتصام في السودان. ولعل ما لا يُذكر كثيراً أن كثيرات من هؤلاء النساء دفعن ثمناً مزدوجاً: الاعتقال والتعذيب كما يُعتقل أي متظاهر، والتشهير والاستهداف الجنسي الذي كان يُضاف إليهن لأنهن نساء. وكان النظام يُوجّه ضربة مزدوجة: يُعاقب على النضال ويُعاقب على الجنس في ضربة واحدة.

رابعاً: جليلة خميس

في زحمة أسماء ثورة ديسمبر برز اسم جليلة خميس بثقل خاص، ناشطة مدنية معروفة تاريخها من النضال طويل، وجّه لها النظام في آخر أيامه تهماً بالغة الخطورة: تقويض النظام الدستوري، التجسس على البلاد، استعمال الزي والشارات العسكرية، التدريب غير المشروع تُهم يُمكن أن تصل عقوبتها إلى الإعدام. كانت هذه التهم رسالة مكثّفة بالغة الوضوح: هذا ما ينتظركنّ يا نساء ديسمبر إذا لم تتوقّفن.

لكن ما حدث كان عكس ما أُريد حين انتشر خبر اعتقال جليلة وتوجيه هذه التهم لها، لم تتراجع النساء وُلد شعار (اليوم كلنا جليلة خميس)[41] في الشوارع وعلى وسائل التواصل الاجتماعي كما يُولد النبات بعد المطر: سريعاً وعفوياً وفي كل مكان. ووقفت نساء كنّ يخشين أن تُذكر

41 مقال للمؤلف نشر بصحيفة (الراكوبة) الالكترونية بعنوان (اليوم كلنا جليلة خميس..المرأة السودانية تاريخ من البطولات) بتاريخ 23 أغسطس 2012م

أسماؤهن يرفعن لافتات بهذا الاسم. هذا التحوّل من الخوف إلى الاحتضان الجمعي هو من أجمل ما تصنعه الثورات: تُحوّل الضحية المستهدفة إلى رمز يُقوّي من أُريد إضعافهم بالنيل منها.

وثمة تشابه عميق بين ما جرى لجليلة وما جرى لنرجس محمدي الإيرانية حائزة جائزة نوبل للسلام عام 2023م. نرجس كانت في السجن حين أُعلن اسمها للعالم فائزةً بأرفع جائزة سلام على الأرض. ولم تستطع أن تتسلّمها لأن النظام الذي تُحاربه كان لا يزال يُمسك بحريتها جسداً. وقالت في رسالة من السجن: "الأجنحة مكسورة لكنها لا تزال طائرة". وجليلة خميس خلف القضبان كانت تقول بصمتها القسري الشيء ذاته: الكلمات مُصادَرة لكن الرسالة تنتشر. والفرق بين الجسد المُقيَّد والروح الحرة هو الفرق الذي لم يفهمه الجلادون في كل التاريخ ولن يفهموه.

وتذكّر قضية جليلة بما جرى لصوفي شول[42] التي اغتالها الجستابو النازي في 1943م. كانت فتاة في الثانية والعشرين تُوزّع منشورات مناهضة لهتلر مع مجموعة الوردة البيضاء. وحين حوكمت سألها القاضي ما إذا كانت تُدرك أن ما تفعله يُعرّضها للإعدام فأجابت: "أدرك. لكنني أفعل ما يُمليه عليّ ضميري". وأُعدمت بعد ثلاثة أيام من المحاكمة. لكن اسمها صار علامةً في التاريخ الألماني على أن

---

[42] صوفي شول (Sophie Scholl) عضوة حركة (الوردة البيضاء) الطلابية المناهضة للنازية، أُعدمت في 22 فبراير 1943 عن عمر 21 عاماً بتهمة الخيانة، بعد توزيعها منشورات مناهضة لهتلر مع أخيها هانس شول..

الضمير أقوى من الخوف، وجليلة خميس لم تُعدَم لأن الثورة كانت أسرع، لكنها كانت مستعدة لدفع الثمن. والاستعداد هذا هو ما يجعل التاريخ يُكتب بأسماء من لا يُساومون.

خامساً: أبريل 2023م - حين تبدّل الجلاد وبقيت الضحية

في الخامس عشر من أبريل 2023م استيقظ السودانيون على صوت لم يكن في توقعات الليل: دوي مدافع وانتشار دخان فوق سماء الخرطوم. كانت الحرب بين الجيش ومليشيا الدعم السريع قد بدأت ومنذ الساعات الأولى كان واضحاً أن هذه الحرب لن تشبه ما سبقها: لن تكون في أطراف بعيدة بل في العاصمة ذاتها، في الشوارع التي احتشدت فيها ثورة ديسمبر، في الأحياء التي علق فيها أبطال الاعتصام ذكرى الأمل.

والمفارقة التي تُمزّق القلب أن كثيرات من النساء اللواتي حاربن الإنقاذ ثلاثين عاماً ووقفن في ميادين ديسمبر يُطالبن بالحرية وجدن أنفسهن الآن يُحاصَرن بخطرين في آن واحد: بقايا (الإسلاميين) في مؤسسات الدولة، ومليشيا قوات الدعم السريع التي أثبتت في الأشهر الأولى من الحرب أنها لا تختلف عنهم في الاستعداد لتوظيف جسد المرأة سلاحاً، ووجدت المرأة السودانية نفسها مرة أخرى في المكان الذي تعرفه جيداً: وسط نار لم تُشعلها.

وقد وثّقت منظمة العفو الدولية في تقريرها الصادر أبريل 2025م أن مليشيا قوات الدعم السريع مسؤولة عن غالبية الاعتداءات الجنسية

الموثقة في مناطق سيطرتها، وأنها تستخدم الاغتصاب بصورة ممنهجة أداةً لإرهاب المجتمعات وإجبارها على النزوح، ووثّقت منظمة (اليونيسف) 221 حالة اغتصاب موثقة للأطفال بينهم16 طفلاً دون الخامسة وأربعة لم يتجاوزوا عامهم الأول، أربعة أطفال في عامهم الأول.، كما وثقفت منظمة الأمم المتحدة هذه الجرائم[43] ونشرتها عبر موقعها الالكتروني في 23 يونيو 2026م.

حين يُكتب هذا الرقم تتوقف الكتابة. لأنه لا توجد في اللغة كلمات تستوعب هذا القدر من الانحطاط الإنساني، والصمت أمام هذا الرقم ليس عجزاً بل هو الشكل الأعمق من أشكال الرفض: رفض أن يتحوّل الرقم إلى معلومة عادية تُقرأ وتُنسى. أربعة أطفال في عامهم الأول، كل طفل منهم كان له أم تُعدّ له المستقبل، وكانت تعدّها له. وما جرى لهؤلاء الأطفال ليس جريمة في حق أجسادهم فحسب بل جريمة في حق الإنسانية التي نُدّعي الانتماء إليها.

وفي الطرف الآخر من الصراع، وثّقت شبكة (صيحة) الحقوقية السودانية احتجاز مئات النساء تعسفياً في مناطق سيطرة الجيش بتهم "التخابر" أو التعاون مع الدعم السريع. وتواجه عشرات الناشطات والمتطوعات في غرف الطوارئ والمطابخ المركزية محاكمات غير عادلة تصل بعضها إلى التهديد بأحكام الإعدام، أي أن المرأة التي تُطعم الجائع في حيّها تُتّهم بالخيانة إذا كانت في المنطقة الخطأ، والمنطق

---

[43] https://news.un.org/ar/story/2026/06/1144927

المعكوس الذي يُجرّم إطعام الجائع ويُكافئ قصف السوق هو المنطق ذاته الذي وثّقه هذا الكتاب على مدى فصوله: منطق نظام يرى في المرأة الفاعلة الحرة تهديداً لا طاقة.

سادساً: السودان في خريطة الجرح العالمي

في أكتوبر 2025م أصدر أنطونيو غوتيريش الأمين العام للأمم المتحدة تقريره السنوي بمناسبة مرور 25 عاماً على قرار مجلس الأمن رقم 1325 المتعلق بحماية المرأة في مناطق النزاع، وجاء في التقرير ما يُصعق: 676 مليون امرأة وفتاة يعشن اليوم في مناطق نزاع مميتة أو على بُعد 50 كيلومتراً منها.. رقم هو الأعلى منذ تسعينيات القرن الماضي.

تصوّر هذا الرقم 676 مليوناً.. هو أكثر من ضعف عدد سكان الولايات المتحدة الأمريكية، هو أكثر من مجموع سكان أوروبا، كل هؤلاء من البشر من النساء والفتيات يُقيمن على تخوم الموت والعنف وارتفع العنف الجنسي المرتبط بالنزاعات بنسبة 87 بالمئة في عامين فقط، ففي عام 2023م سُجّلت3688 آلاف حالة مؤكّدة، ثم ازداد الوضع سوءاً في 2024م بارتفاع إضافي 25 بالمئة.

هذه الأرقام ليست إحصاءات باردة، هي صرخات مكتومة وراء كل رقم منها وجه امرأة وقصة ألم، والوجه السوداني بين هذه الوجوه حاضر بثقل خاص، يقول الكاتب الصحفي عثمان ميرغني في مقاله المنشور في أكتوبر 2025م: "حين يُغتصب الجسد باسم الحرب، يُغتصب معه مستقبل أمة بأكملها، ولهذا فإن صون النساء في زمن الحرب ليس

مسألة حقوق إنسان فحسب بل هو معيار يُقاس به مدى إنسانيتنا[44]"، وهذه الجملة تحتاج إلى أن تُنقش في جدران كل غرفة يجتمع فيها من يُقرّرون الحروب ومن يُفاوضون على إنهائها.

والتقرير يُضيف مفارقة موجعة تكشف عن الوجه المزدوج للظلم: في عام 2024م لم تكن هناك أي مشاركة نسائية في تسع من أصل عشر عمليات سلام حول العالم 7 بالمئة فقط من المفاوضين كانوا نساء، 14 بالمئة فقط من الوسطاء، وهذا يعني أن النساء اللواتي يدفعن أكبر ثمن للحرب يُستبعدن من صنع السلام، يُقتلن ويُغتصبن ويُشرَّدن، ثم لا يُؤخذ رأيهن في الاتفاقيات التي تُنهي ما عانين منه.

والشاعر الفلسطيني محمود درويش (1942–2008)[45] الذي ذاق طعم الاحتلال والنفي وقهر الذاكرة المسروقة قال: "على هذه الأرض ما يستحق الحياة" وكان في هذا القول الذي يبدو بسيطاً عمق مأساة: حين يحتاج الإنسان إلى إثبات أن الأرض تستحق الحياة فهذا يعني أن شيئاً ما جعل البقاء على قيد الحياة تحدياً لا بديهية. والمرأة السودانية في مخيمات النزوح وفي الأحياء المحاصرة وفي قلوع الهشيم التي تُشكّل مأواها الجديد تُثبت كل يوم أن الأرض تستحق الحياة، ليس بالكلام بل بالفعل الصامت المتواصل: تُطعم تُربّي، تُعلّم، تُعالج، تحافظ على ذرة إنسانية في وسط موجة من الوحشية.

---

44 موقع (عربي 21) الالكتروني- رابط المقال https://2u.pw/RqZpAA

45 يُعد محمود درويش أحد أعمدة الشعر العربي المعاصر، ورمزًا من رموز المقاومة الفلسطينية. اقترن اسمه بشعر الثورة، وارتبطت كلماته بحلم الوطن المسلوب، حتى غدا صوته لسان حال الفلسطينيين في الشتات والمنفى

سابعاً: المرأة تُعيل بلدها وهو يحترق

حين سقطت الدولة في أبريل 2023م بمؤسساتها وخدماتها انهارت معها شبكات الإسعاف والإطفاء والمستشفيات والمخابز ودور الحضانة وكل ما يجعل المدينة مدينة لا غابة وفي الفراغ المرعب الذي خلّفه هذا الانهيار كانت النساء أول من تحرّك لملئه، لم تكن هناك خطة مدروسة ولا تنسيق مسبق، كان فعلاً عضوياً تلقائياً يصدر عمّن تعوّدت على بناء الحياة في أعسر الظروف.

في أحياء الخرطوم وأمدرمان وبحري تحوّلت المطابخ المنزلية إلى مطابخ مركزية تُطعم عشرات الجيران الذين لا يستطيعون الخروج بسبب القصف، وتحوّلت غرف الضيوف إلى غرف طوارئ تُعالج الجرحى الذين لا يستطيعون الوصول إلى المستشفيات المحتلة أو المحروقة. وتحوّلت وسائل التواصل الاجتماعي في أيدي النساء إلى شبكات إنقاذ فعلية: ينشرن أماكن المحاصرين، ويُنسّقن عمليات الإجلاء، ويُبلّغن عن حالات طبية طارئة، ويُؤمّنن جسوراً بين الناجين وعائلاتهم.

وقد لاحظت الكاتبة الأمريكية ريبيكا سولنيت[46] في كتابها (جنة مبنية في الجحيم) (A Paradise Built in Hell) الذي وثّقت فيه ردود فعل المجتمعات على الكوارث، أن الكوارث تكشف عن جانب من الإنسانية يخفيه الاستقرار: القدرة على التضامن الفطري، وتُلاحظ أن

---

[46] https://2u.pw/Okgktg

النساء في الغالب هنّ أولى البنيات التضامنية التي تنشأ لأنهن مُدرَّبات اجتماعياً على رعاية الغير وإدارة الموارد الشحيحة، لكن ما يجري في السودان يتجاوز هذا الملاحظة: النساء لا يُديّرن مجرد أزمة، بل يبنين دولة موازية في غياب الدولة الرسمية.

والمفارقة المرّة التي لا يمكن إغفالها أن هؤلاء النساء اللواتي يُعِلن الشعب وقت الحرب يُقصَين من محادثات السلام التي تُقرّر مستقبل ذلك الشعب. يُطعمن اليوم من سيجلس غداً على طاولة التفاوض دونهن. يُضمّدن الجراح التي ستُشفع للمُقاتلين في مفاوضات الانتقال ويُربّين الأجيال التي ستعيش في البلد الذي لم يُؤخذ رأيهن في تشكيله، هذا الخروج المزدوج، الخروج للبناء والإقصاء عن القرار، هو الوجه الأكثر قسوةً من وجوه الظلم المُركَّب الذي تعانيه المرأة في مجتمعاتنا.

ثامناً: حين صنعت النساء السلام

في عالم تُستبعد فيه النساء من طاولات السلام، تبرز تجربة ليبيريا شاهداً حياً على ما يمكن أن يتحقق حين يُمنحن مكانهن. في عام 2003م كانت ليبيريا تحترق بحرب أهلية دامت أربعة عشر عاماً راح ضحيتها مئتا ألف شخص، وكانت الحكومة ومليشيا تايلور تتفاوضان في آكرا بغانا دون أي نتيجة فعلية، فقرّرت النساء الليبيريات أن يتدخّلن بطريقتهن الخاصة.

نظّمت ليماه غبووي حركة (نساء ليبيريا من أجل السلام)[47] وجمعت حولها آلاف النساء من مسيحيات ومسلمات وأميّات ومتعلمات وذهبن إلى آكرا ووقفن خارج قاعة التفاوض. وحين لاحظن أن المفاوضات تتعثّر قرّرن الدخول، وجلسن على أبواب القاعة وأعلنّ أنهن لن يُفسحن مجالاً لأي مفاوض بالخروج حتى تُحسم الاتفاقية وخرج الرجال في النهاية وبيدهم اتفاقية سلام، ثم انتُخبت إيلين جونسون سيرليف أول رئيسة في أفريقيا، ونالت ليماه غبووي جائزة نوبل للسلام عام 2011م.

هذه القصة التي تبدو كخيال لا تُكذّبها الأرقام بل تُعزّزها، كشفت الدراسات الأكاديمية في علم العلاقات الدولية أن اتفاقيات السلام التي تشمل نساءً في التفاوض تصمد لفترات أطول وتُنتج أثراً اجتماعياً أعمق، وخلصت دراسة نشرتها مجلة (إنترناشيونال سيكيوريتي)[48] إلى أن وجود مجموعات نسائية في مسارات السلام "يجعلها أقل عرضة للفشل بنسبة 64%، وأكثر قدرة على الصمود 15 عاماً على الأقل بنسبة 35%"، والمنطق وراء هذا الرقم بسيط: النساء اللواتي يحملن أكبر خسائر الحرب يملكن أعمق دافع لبناء سلام يصمد. لا يُريدن وقفاً مؤقتاً يُتيح لأبنائهن أن يعودوا إلى الحرب. يُريدن انتهاءً حقيقياً.

---

[47] https://www.britannica.com/biography/Leymah-Gbowee
[48] https://n9.cl/gvoby

والسودان بكل ما يختزنه من تجربة المرأة القيادية يملك الرصيد الكافي لأن يُنتج نموذجه الخاص، المرأة التي قادت ثورة ديسمبر وأقامت المطابخ المركزية وبنت شبكات الإنقاذ في الحرب تملك من الحكمة العملية والبُعد عن مصالح الحرب ما يجعلها شريكاً لا يمكن الاستغناء عنه في أي طريق للسلام الحقيقي.

تاسعاً: مقارنات من العالم

المرأة السودانية في مواجهتها لثلاثة عقود من الإنقاذ ثم لحرب 2023م لا تقف وحدها في مسيرة الإنسانية الطويلة ضد قمع الأنظمة. وأحياناً يُضيء الشبيه الشبيهَ في ما لا تستطيع التحليلات المجردة إضاءته.

في إيران أعادت موجة 2022م (مرأة، حياة، حرية) التي انطلقت بعد وفاة الشابة مهسا أميني في حجز شرطة الأخلاق[49] رسم خريطة شعور كثير من السودانيين: امرأة اعتُقلت بسبب لباسها تماماً كما اعتُقلت آلاف السودانيات في ظل قانون النظام العام. اللباس أداة سلطة حين يُصبح تعريف "المقبول" قراراً للدولة لا للإنسان، والشباب الإيراني الذي هتف (امرأة، حياة، حرية) في الشوارع كان يهتف في الحقيقة لشيء أعمق من اللباس: كان يهتف لحق الإنسان في أن يكون إنساناً دون استئذان الدولة. وهذا بالضبط ما كان ثوار ديسمبر السودانيون يقولونه بطريقتهم.

---

[49] https://2u.pw/wGHZQi

والفارق الذي يُضيء الخصوصية السودانية هو أن المرأة في السودان لا تطالب بحق جديد بل تطالب باسترداد ما كان لها، فحين كانت مهسا أميني تُطالب بحق لم تعرفه أمها في ظل الجمهورية الإسلامية، كانت آلاء صلاح تُطالب باسترداد ما كان لجدتها في عهد ما قبل نظام (الإنقاذ) ليست حركة تقدّم نحو المجهول بل حركة استرداد لما كان معروفاً، وهذا يمنح المطالبة السودانية شرعية مضاعفة: شرعية الحق الإنساني العام وشرعية التاريخ الخاص.

وفي أفغانستان حين عادت طالبان وأغلقت المدارس في وجه الفتيات عام 2021م، كانت صور الفتيات الجالسات على عتبات المدارس المغلقة رسالةً بصرية لا تحتاج إلى تفسير. وذكّرت بفتيات السودان في التسعينيات حين كانت قوانين الإنقاذ تُضيّق على الفتيات الجامعيات وتُجرّم حضورهن في أماكن معيّنة، والمقاومة الصامتة للعتبة والجلوس والانتظار هي مقاومة لا تحتاج إلى سلاح وأحياناً تكون أشد تأثيراً من كل رصاصة.

وفي أمريكا اللاتينية تُذكّر الظاهرة السودانية بـ"لاس ماريبوساس" أي الفراشات، الأخوات الثلاث ميرابال في جمهورية الدومينيكان اللواتي ناضلن ضد الديكتاتور تروخيو واغتالهن عام 1960م. وصارت ذكرى اغتيالهن في الخامس والعشرين من نوفمبر اليوم العالمي للقضاء على العنف ضد المرأة، كنّ ثلاثاً وصرن ملايين من المتضامنين حول العالم كل عام، وهذا التحوّل من العدد القليل إلى الرمز العالمي هو ما تحمله

نساء الثورة السودانية في إمكانيتهن: أن تصير قصتهن درساً للأجيال القادمة في كل مكان.

في الاتحاد السوفيتي وفي أوج حُكم الرئيس ستالين (1878 -1953) الذي حكم من 1922م كتبت آنا أخماتوفا قصيدتها (ريكييم) التي تصف معاناة الأمهات والزوجات اللواتي ينتظرن أمام السجون، لم تستطع نشرها طوال حياتها الإبداعية حفظتها هي وصديقاتها في الذاكرة لئلا تُكتَشف وحين صدرت أخيراً صارت من أعظم الأعمال الشعرية في القرن العشرين، وتلك النساء اللواتي حفظن أسطرها في أذهانهن رغم كل الخوف كنّ يفعلن ما فعلته النساء السودانيات دائماً: يحفظن الحقيقة في أجسادهن حين يُحاول الجلادون محوها من كل مكان آخر.

عاشراً: المرأة السودانية في مواجهة التاريخ

الكثير من الأغاني التي وصفت المرأة السودانية بجميل الأوصاف تبدو كلماتها بسيطة لكنها تحمل فلسفة كاملة: المرأة ليست هامشاً في المشهد بل سببٌ لكل الجمال فيه.

وفي خضم ثورة ديسمبر 2019م،كانت المرأة السودانية بكل هيبتها تنتشر في المكان والزمان فكرا ومعرفة وحضور على الأرض مع الثوار ومع الجرحى، وفقدت ابنها في شوارع الثورة برصاص زبانية النظام، فاصبحت المرأة السودانية أيقونة في الوفاء بالوعد وصدق الانتماء، والمرأة التي تُطعم حيّها في خرطوم 2023م في المطابخ المركزية

للتكايا[50]، هي هذه الروح في محنتها روح واحدة تتجدّد في كل جيل وتُواجه في كل جيل جلاداً جديداً بالأدوات ذاتها: الصمود، والحضور، والرفض، والحياة.

وتحضر هنا كلمات الشاعرة الأمريكية السوداء مايا أنجيلو (1928–2014) في قصيدتها الشهيرة (Still I Rise) التي كتبتها عن المرأة التي تحمل ثقل التاريخ والاضطهاد ثم تنهض: "قد تكتبيني في التاريخ بكلمات مُرّة وحاقدة / قد تُدهسيني بحقارتك / لكنني مثل الغبار سأنهض". هذه الكلمات التي كانت أنجيلو تُعبّر فيها عن معاناة المرأة السوداء الأمريكية في مواجهة التاريخ العنصري، تجد صدىً حياً في تجربة المرأة السودانية: كُتبت في تاريخها بكلمات مُرّة، ودُهست بثلاثين عاماً من الإنقاذ، واحترقت في حرب 2023م، ومع ذلك تنهض. وهذا النهوض ليس ادعاءً ولا خطاباً هو واقع يُوثّقه كل تقرير دولي يصف النساء في غرف الطوارئ والمطابخ المركزية، ويُوثّقه كل نازحة تُبني بيتاً من القش في مخيم، وتجلس تُعلّم أطفالها فيه، ويوثّقه كل ناشطة تُرسل توثيقها للعالم من تحت تهديد الاعتقال، ويوثّقه كل أم تُجهّز ابنها لفصل دراسي جديد في مدرسة ما زالت قائمة رغم كل شيء.

بين 2018 و2026م

---

50 التكايا في السودان (مفردها "تكيّة") هي مراكز مجتمعية وتطوعية ومؤسسات خيرية ترتبط أساساً بالإرث الصوفي، وتُعنى بتقديم الطعام، وكسوة المحتاجين، وإيواء المسافرين وعابري السبيل. وقد اكتسبت دوراً حيوياً متجدداً كاستجابة مجتمعية للأزمات.

بين ديسمبر 2018م وأبريل 2026م عاشت المرأة السودانية ما يُعادل قرناً في ثماني سنوات، ثورة كانت في قلبها، انتقال سياسي حاولت أن تأخذ فيه نصيبها فأُبعدت في الغالب، وحرب تحترق فيها من الجهتين، لكن ما لم يتغيّر في كل هذه المتحولات هو ما يصعب تسميته بكلمة واحدة: ربما هو ما سمّاه الفنان الكابلي "أسباب الهنا". الشيء الذي يجعل الحياة ممكنة وجميلة حتى في الجحيم. الشيء الذي يُدير المطبخ ويُطفئ الحريق ويُربّي الطفل وينهض كل صباح ليبدأ من جديد.

والتاريخ المنصف حين يُكتب سيقول شيئاً واحداً واضحاً: في أحلك لحظات السودان كانت المرأة تحمل الوطن على كتفيها بينما تتقاتل الجيوش على السيطرة عليه، وأنها فعلت ذلك دون أن تنتظر شكراً أو اعترافاً أو حصة في الغنيمة، ليس لأنها لا تستحق بل لأن ما في روحها من إرادة الحياة أكبر من أن يتوقف على من يُعطي أو يمنع.

وحين تنتهي هذه الحرب، كما ستنتهي كل حرب في نهاية المطاف، ستكون المرأة السودانية أول من يبدأ البناء ليس لأنه دورها المفروض بل لأنه طبيعتها المختارة. الطبيعة التي ورثتها من الكنداكة، ومن مدرسة بابكر بدري، ومن فاطمة أحمد إبراهيم ومن صفية إسحق، ومن نهلة بشير، ومن آلاء صلاح،وسمية هندوسة، ولبنى حسين، ومن كل امرأة لم يُصنَّف اسمها في أي قائمة لكنها كانت موجودة في كل لحظة حاسمة من تاريخ هذا البلد.

الفصل الثالث

الاغتصاب سلاح حرب

سلاح الاغتصاب

ثمة حروب يُشنّها العسكر بالبنادق والمدافع وثمة حروب تُشنّها الأنظمة بأداة أخرى: جسد المرأة. والأداة الثانية أقدم من الأولى في تاريخ البشر وأشد منها تأثيراً لأنها لا تُدمّر الجسد وحده بل تُدمّر الروح والهوية والنسيج الاجتماعي بضربة واحدة. وفي دارفور وجبال النوبة ومناطق الهامش السودانية الشاسعة اختار نظام الحركة الاسلاموية هذه الأداة بوعي استراتيجي كامل: ليس لأن جنوده لم يضبطوا أنفسهم، بل لأن الاغتصاب كان سياسة مُقرَّرة من قيادات تعرف تماماً ما تأمر به.

هذا الفصل هو الأثقل في هذا الكتاب. ليس لأن ما سبقه كان خفيفاً، بل لأن ما يحمله هذا الفصل يتجاوز المعاناة الفردية إلى ما يمكن تسميته بالمحو الحضاري: حين يُراد لمجتمع بأكمله أن يُنسى أنه كان يوماً ما حياً وكريماً ومتماسكاً، إن الكثير من النساء والشابات السودانيات اللائي ذكرن في هذا الكتاب هن لبنات في سجل لا يمكن إغلاقه حتى يُحاسَب أصحابه.

أولاً: الاغتصاب كسلاح

لكي نفهم ما جرى في دارفور وجبال النوبة فهماً حقيقياً، لا بد أن نفهم أولاً لماذا تلجأ الأنظمة إلى الاغتصاب سلاحاً في الحرب. ليس لأن جنودها أوغاد بالضرورة، بل لأن الاغتصاب الممنهج يُحقق أهدافاً

استراتيجية لا تُحققها الرصاصة: فالرصاصة تقتل فرداً واحداً، أما الاغتصاب فيقتل مجتمعاً كاملاً بضربة واحدة من داخله.

حين يُغتصب الرجال والنساء في قرية بعينها أو في مجموعة قبلية بعينها، تحدث أشياء كثيرة في آن واحد، أولها: النزوح القسري، فالمجتمع الذي يُدرك أن العدو يستخدم هذا السلاح يُغادر أرضه خوفاً قبل أن يصلها العدو، وهذا تحديداً ما أراده النظام: تفريغ الأرض من سكانها الأصليين في دارفور وجبال النوبة والنيل الأزرق دون الحاجة إلى إطعام أسرى أو تحمّل كلفة احتلال طويل. وهو نفس المعنى الذي أراده القيادي الاسلاموي الكبير (مولانا) أحمد هارون كما ظهر في التسجيل المصور وهو يخاطب جنوده بالعامية السودانية يحاربون مقاتلي الحركة الشعبية لتحرير السودان - فرع الشمال، قائلاً: "أمسح، أكسح، قشو، ما تجيبو حي ما تعملو لينا عبء إداري" في إشارة إلى الأعباء المترتبة على الاحتفاظ بالأسرى وعدم الرغبة في الاحتفاظ بالأسرى أحياء.[51]

وثانيها: تدمير البنية الاجتماعية من داخلها، فالمجتمعات التي تحكمها قيم الشرف وربط الهوية القبلية بنقاء المرأة تنهار حين تُغتصب نساؤها لا لأن الاغتصاب في حد ذاته يُدمّر الروح الجماعية بل لأن الوصمة الاجتماعية اللاحقة تفعل ما لم يستطع العنف وحده فعله: تجعل

---

[51] شاهد المؤلف هذا التسجيل المصور وتقريراً عنه بثته هيئة الإذاعة البريطانية (BBC)؛ يُستكمل رابط التقرير الدقيق عند توفره من المؤلف.

الضحايا يُعانين مرتين، مرة من الاعتداء ومرة من مجتمعهم الذي يلفظهن بدلاً من أن يحتضنهن. والنظام كان يعرف هذا ويُحسب عليه. وثالثها: إرسال رسالة للرجال تقول: لا تستطيع حماية نسائكم، وهذه الرسالة في المجتمعات التي تُعرّف الرجولة بالحماية تُهدم الكرامة الجمعية للرجل وتجعله يشعر بالعجز وتُسقط شرعية أي مقاومة مسلحة منه. فحين يعود المقاتل إلى قريته ليجد ما جرى لأمه أو زوجته أو أخته لا يزداد عزماً في الغالب بل ينهار من الداخل. وهذا بالضبط ما رصدته دراسات علم نفس الحرب في حالات الاغتصاب الممنهج.

حسب تقرير لشبكة المنظمات العربية غير الحكومية للتنمية (Annd) أن حرب دارفور التي أنفجرت منذ عام 2003م والتي أتسمت بالبعد القبلي والاثني، فقد شكلت نقلة نوعية في تاريخ الحروبات والصراعات في السودان باستخدام "الاغتصاب سلاحاً للهوية" في ديناميكية الصراع الاثني المدعوم من قبل المليشيات العربية ذات الامتدادات العرقية من غرب أفريقيا فيما عُرفت بقوات (الجنجويد) ضد بعض القبائل والاثنيات الأخرى، وبذلك أصبح العنف الجنسي خاصة (الاغتصاب) أحد أسلحة المعارك اليومية في دارفور وراح ضحيته العديد من النساء والفتيات حتى أثناء الفترة الانتقالية. كان استخدام "الاغتصاب كسلاح للهوية" أحد أدوات المعارك اليومية في إشارة واضحة لانتهاك "شرف القبيلة" والذي تمثله "شرف المرأة" في المجتمعات المحلية، ولقد شكلت هذه الظاهرة نقطة فارقة في تاريخ

المرأة السودانية حيث تعرضت النساء والفتيات لتحديات كبيرة ومتعددة أثرت في سلامتهن ومسيرة منظومة الحقوق الإنسانية بشكل مباشر، وبرزت الأوضاع المأساوية التي واجهت النساء والفتيات في مناطق النزاعات.[52] والمقارنة التاريخية تُضيء الصورة وتُبيّن أن هذا النهج ليس ابتكاراً سودانياً.

في البوسنة بين عامَي 1992م و1995م أنشأت القوات الصربية ما عُرف بـ(معسكرات الاغتصاب) حيث احتُجزت آلاف النساء البوسنيات المسلمات وأُجبرن على الحمل كجزء من سياسة التطهير العرقي الممنهج، وفي رواندا عام 1994م استُخدم الاغتصاب الجماعي أداةً للإبادة، حيث قُدِّر عدد النساء اللواتي اغتُصبن بما بين 200 ألف و500 ألف امرأة في 100 يوم، وفي كلا الحالتين صدر حكم المحكمة الجنائية الدولية لاحقاً بأن الاغتصاب الممنهج في الحرب جريمة إبادة جماعية، والسودان ليس استثناءً في منطق القانون الدولي حتى وإن كان استثناءً في بطء المحاسبة.

ثانياً: دارفور - تحترق الأرض

دارفور منطقة بحجم فرنسا في غرب السودان، فيها جبال وسهول ووديان موسمية وأرض وهبت لأهلها تاريخاً من الزراعة والرعي

[52]شبكة المنظمات العربية غير الحكومية للتنمية (Annd)، تقرير عن العنف القائم على النوع الاجتماعي واستخدام الاغتصاب كسلاح للهوية في سياق النزاع بدارفور.

والتعايش بين قبائل متعددة اللغات والأعراف والأديان. وفيها أيضاً ذهب وبترول، ومعادن وموارد لم تنل من ثمرتها قط لأن الجغرافيا الاقتصادية في السودان صُمِّمت دائماً لإثراء المركز وإفقار الأطراف، وحين طالب أبناء دارفور بنصيبهم من الثروة والتنمية والعدالة، أجاب النظام بالطائرات والجنجاويد وبسلاح الاغتصاب.

بدأت الحرب في دارفور عام 2003م، وفي غضون أشهر كان العالم يتساءل عن معنى ما يسمعه: قرى بأكملها تُحرق في يوم واحد، آبار مياه تُدمَّر عمداً ليموت من بقي من عطش، حيوانات تُقتل لتنعدم الحياة الرعوية، ومزارع تُحرق للقضاء على مصدر الرزق والبقاء، وفي وسط هذا الحرق الشامل كانت النساء يتعرضن لما لا تستطيع الكلمات استيعابه في هدوء.

رصدت منظمة أطباء من أجل حقوق الإنسان التي أجرت تحقيقاً ميدانياً موسعاً أن نحو ثلث النساء المستجوَبات من قبل المنظمة (32 من أصل 88)، اللواتي فررن من دارفور إلى معسكرات اللجوء في تشاد، أبلغن عن حالات اغتصاب مؤكدة أو شديدة الاحتمال وحتى مع كونها ليست أغلبية[53]، فهذه نسبة مفزعة تكشف أن الاغتصاب لم يكن حادثة معزولة هنا أو هناك، بل نمطاً ممنهجاً مسّ ثلث من مررن بهذه المأساة تحديداً - رقم لا يمكن تبريره بوصفه "حالات فردية". وقد تحدث

---

[53] Physicians for Human Rights and Harvard Humanitarian Initiative, "Nowhere To Turn: Failure To Protect, Support and Assure Justice for Darfuri Women" (Cambridge, MA: PHR, May 2009).

حوالي نصف هذه الاعتداءات من قوات الجنجاويد، الميليشيا الموالية للحكومة المتجلببة بالرداء الإسلاموي، وهذا وحده كافٍ لإدانة النظام الذي أنشأ هذه الميليشيا وسلّحها ووجّهها.

والنمط الذي يتكرر في الشهادات والتقارير نمط واحد مُرعب في اتساقه: قرية تُهاجَم فجراً من رجال على خيول وجمال يرتدون ثياباً خاكية موحدة. تُطلق النار بلا تمييز. تُشعل النار في البيوت. يُفصل الرجال عن النساء. وما يحدث بعد ذلك للنساء لا يختلف كثيراً من قرية إلى أخرى. ثم تأتي الطائرات الحكومية تكمّل ما بدأته الخيول، وهذا التناسق بين ميليشيا وطائرات حكومية هو الدليل القاطع على أن ما جرى لم يكن تصرفاً عفوياً بل خطةً موزونة.

وفي معسكر كلما الشهير في دارفور وثّقت تقارير دولية حالات اغتصاب جماعي استُخدمت فيه النساء أداةً للإرهاب الجماعي. وفي منطقة تاويلا شمال دارفور استُهدفت مدارس الفتيات ومعلماتهن، وفي قرية كايلاك فصل رجال الجنجاويد النساء عن الرجال وجرى ما جرى لما لا يقل عن ثمانين امرأة في يوم واحد، وهذه الأرقام التي تبدو باردة حين تُكتب هي في الحقيقة وجوه لا يُعدّ عددها، كل منها أمٌّ أو بنت أو زوجة أو جدة كانت في ذلك الصباح تظن أن اليوم كسائر الأيام.

ثالثاً: فتاة المساليت

تخيّل فتاة في الثالثة عشرة من عمرها، عمر لم تُكتمل فيه الطفولة ولم يبدأ فيه سوى خيط رفيع من حلم المستقبل، عمر الفتاة التي ترى أمها تزرِع وتُريد أن تتعلم، التي تسمع قصص الكبار عن المدن وتحلم، فتاة من قبيلة المساليت في دارفور في مزرعة عائلتها في قرية لا يعرف اسمها إلا من عاش فيها.

في ذلك الصباح المشؤوم جاء أربعة رجال مسلحون بالبنادق، أطلقوا النار على والدها أمام عينيها ثم فعلوا ما فعلوه بها، وهي تقول بكلمات بسيطة لا تحتمل تعقيداً: "حين أطلقوا النار على والدي كنت فتاة صغيرة ولم يكن لدي أية قوة أو إمكانية للتصدي لهم. لقد استغلوني وبدأت بالنزف، كان الأمر مؤلماً جداً، عانيت المرض لمدة سبعة أيام حيث لم أتمكن من النهوض".[54]

سبعة أيام على الأرض لا تستطيع النهوض، والدها ميت أمامها ولا طبيب ولا مستشفى ولا دولة، فقط هي والألم والوحدة المطلقة في عالم قرر فجأة أنها لا تعني شيئاً فيه، وحين تكلّمت لاحقاً لمن يُريد أن يسمع، كانت تبلغ من العمر 19 عاماً، 6 سنوات مرّت على تلك الأيام السبعة وهي لا تزال تُحمل ثقلها في جسد فتاة تحوّلت بالقسر إلى امرأة قبل أوانها.

---

[54]شهادة موثقة ضمن تقارير منظمات حقوقية دولية عن الانتهاكات الجنسية بحق نساء وفتيات المساليت في دارفور.

وما تقوله هذه الشهادة البسيطة بلغة طفلة لم تتلقَّ تعليماً يكفي لتعقيد عباراتها، يقوله بلغة أدق وأوجع الفيلسوف الفرنسي بول ريكور (1913-2005) حين تحدث عن "الجرح الأنثروبولوجي" في مقالاته عن الضحية والشاهد، منشور بمجلة (الحكمة): "الجسد الذي يُنتهك يتوقف عن أن يكون مجرد جسد، إنه يصبح الحدود التي تُكتب فيها الهزيمة الاجتماعية والسياسية للمجتمع كله".[55] وجسد تلك الفتاة في الثالثة عشرة كانت تُكتب فيه هزيمة مجتمعها الذي لم يستطع حمايتها، ونصر نظام قرّر أنها لا تستحق الحماية أصلاً.

رابعاً: الصمت المُسلَّح

لكل من تكلّمت بشجاعة ألف لم تتكلم، ولكل شهادة وُثِّقت آلاف الشهادات ذهبت إلى قبور الأسرار العائلية. ولفهم هذا الصمت المُسلَّح الذي يمنع كثيرات من الكلام، لا بد من فهم البيئة الاجتماعية والنفسية التي تحيط بالضحية بعد الاعتداء.

أولاً: الوصمة الاجتماعية، في كثير من مجتمعات دارفور وجبال النوبة، كما في كثير من مجتمعات العالم، تحمل المرأة التي تعرضت للاغتصاب وصمة لم تكتسبها بذنب. وتتخلى عنها عائلتها أحياناً، وتنفض منها المجتمع، وترفضها للزواج وكأن الجرحى من حروب

---

[55] Paul Ricoeur، مقال عن الضحية والشاهد، مجلة الحكمة؛ رابط المقال بانتظار تزويد المؤلف به لإدراجه هنا بدقة.

الرجال يُحاكَمون على جروحهم. وهذا الظلم المضاعف الذي يُضاف إلى الظلم الأول يجعل الصمت خياراً دفاعياً لمن تُريد الاستمرار في الحياة داخل مجتمعها.

ثانياً: الخوف من الانتقام. كثيرات من الناجيات كنّ يعشن في مناطق تحت سيطرة الحكومة أو قريبة منها، والكلام عن اغتصاب ارتكبه جنود حكومة تملك السجون والبنادق والطائرات هو كلام يُمكن أن يُكلّف الحياة وقد تحدث موظفو الأمم المتحدة عن صعوبة توثيق الانتهاكات في دارفور بعد أن طردت الحكومة السودانية 13 منظمة إغاثة دولية من المنطقة عام 2009م. وهذا الطرد لم يكن صدفة بل كان محاولة واعية لإغلاق عيون العالم.

ثالثاً: غياب الدعم والرعاي- الناجية من الاغتصاب تحتاج إلى رعاية نفسية متخصصة ودعم طبي ومساحة آمنة للتعبير، وفي معسكرات اللجوء في تشاد وفي المناطق النائية من دارفور لم يكن شيء من هذا متوفراً بالكفاية، وحين يُضاف إلى ذلك خوف الإصابة بفيروس نقص المناعة الذي أفاد تقرير منظمة أطباء من أجل حقوق الإنسان بأنه مصدر قلق حقيقي بين الناجيات، يصبح الصمت أحياناً الطريق الأقل كلفة لمن لا تملك شيئاً أصلاً.

وهذا الصمت المُسلَّح هو ما يجعل الأرقام الموثقة أدنى من الواقع الفعلي بفارق هائل. ومنظمة أطباء من أجل حقوق الإنسان تقول صراحة إن ما يُوثَّق لا يعكس سوى "الجزء اليسير من حجم الكارثة"

أي أن ما في هذا الفصل وما في كل التقارير الدولية مجتمعةً هو قمة جبل الجليد الظاهرة أما الجسم الهائل تحت الماء فلا يعرف حجمه تقدير بشري.

خامساً: معسكرات اللجوء

وصلت النساء الدارفوريات الفارات من القرى المحروقة إلى معسكرات اللجوء في تشاد وهن يظنّن أن الفرار يعني الأمان. لكن الأمان لم يكن ينتظرهن. فمعسكرات اللجوء التي أقامتها الأمم المتحدة والمنظمات الدولية في فارشانا وغيرها كانت بيئات هشة الحماية. وكانت المرأة تواجه خطراً جديداً حين تخرج لجمع الحطب أو رعاية الماشية أو الانتظار في طوابير الإغاثة: رجال مسلحون من القبائل التشادية المجاورة ينقضّون على من يجدونهن بمفردهن.

وهذا التفصيل يكشف شيئاً مهماً: الاغتصاب في الحرب لا ينتهي بانتهاء المعارك. الناجية التي فرّت من الجنجاويد تجد في المعسكر خطراً جديداً. الخطر لا ينتهي لأن المرأة التي فقدت الحماية مرة تبقى هشّة في كل مكان لاحق، وهذه الهشاشة المتراكمة هي من أشد ما يصنعه التهجير القسري في حياة النساء: ليس فقط فقدان البيت والأرض والذكريات، بل فقدان ذلك الإحساس الأساسي بأنك محمية ومصونة.

وطالبت منظمات دولية بإنشاء دوريات أمنية خاصة تُرافق النساء في مناطق جمع الحطب حول المعسكرات. وبعد ضغوط طويلة نُفِّذ شيء من ذلك لكن ما لم يُنفَّذ هو العدالة: فالجناة لم يُحاكَم منهم من عليه

الحساب، وتسير كثيرات من الضحايا في ذات الطرق التي سلكتها مع من اعتدى عليهن أحرار طُلقاء وهذا الإفلات من العقاب هو أشد ما يُعمّق الجرحِ: حين ترى الضحية جلادها حراً تُدرك أن ما جرى لها لم يكن إثماً في عرف المحيطين به.

سادساً: جبال النوبة

في دارفور جاءت الحرب على الخيول وبالبنادق، وفي جبال النوبة جاءت من السماء. طائرات عسكرية بقرار من القيادة السياسية للحركة الإسلاموية التي كانت تُمسك بمفاصل الدولة والجيش معاً، وكان هذا القصف مُصمَّماً بعناية لاستهداف المناطق المدنية لا المقاتلين: تقع القنبلة على السوق لا على الثكنة، وعلى المدرسة لا على الموقع العسكري، وعلى البيت لا على خندق الجندي.

وتوثّق الشهادات والتقارير أن هذا الاستهداف المتعمد للمدنيين كان سياسة عهد بعينه لا خطأ عابراً ولا سياسة دولة أبدية. فحين سقطت قنبلة على سوق في كادوقلي عاصمة جنوب كردفان وقتلت نساءً كنّ يتسوقن، لم تُصدر قيادة ذلك العهد اعتذاراً ولا أعلنت تحقيقاً، وحين دُمِّرت مدارس في مناطق جبال النوبة وحُرمت الأجيال من التعليم لسنوات، لم يُعلن مسؤولو تلك الحقبة أسفهم. لأن التدمير كان

مقصوداً في حسابات تلك القيادة: تدمير البنية التحتية يعني تدمير مقدرة المجتمع على الصمود واستمرار المقاومة[56].

وكانت المرأة في جبال النوبة تتحمل هذا القصف بأبعاد لا يتحملها الرجل وحده، فهي الحامل التي تلد في كهف الجبل خوفاً من الطائرات، وهي التي تطبخ على نار خافتة في الليل حتى لا يرى الدخان الطيار الذي يُحدد الهدف، وهي التي تُمسك بأطفالها وتجري حين تسمع صوت المحرك في السماء. وهي التي تمشي أسابيع بقدميها حين لا يبقى خيار سوى الفرار.

سابعاً: حسنة النور توتو

من قرية تبانجا في جبال النوبة جاءت حسنة النور توتو لتُعطي وجهاً لما يبدو في الإحصاءات مجرد أرقام 27 عاماً حين أدلت بشهادتها قضت طفولتها في مدرسة مبنية من القش تكتب بالفحم على سبورة من الطين لم تعرف مياه الصنبور ولا الكهرباء ولا المستشفى لكنها كانت تعرف أنها تريد التعلّم وتريد الحياة[57].

وفي التسعينيات حين اندلعت الحرب الأولى في جبال النوبة كانت حسنة طفلة تحمل في بطنها جنينها الأول في الشهر الثالث، وفرت

---

[56] وثّقت منظمة العفو الدولية في تقاريرها استهدافاً متعمداً للمدنيين في جبال النوبة وجنوب كردفان، شمل قصف 26 مرفقاً صحياً (مستشفيات وعيادات ووحدات صحية) وإلقاء قنابل عنقودية على مناطق مدنية عام 2015 (374 قنبلة على 60 موقعاً)، وخلصت المنظمة إلى أن ما وثّقته يرقى إلى جرائم حرب. انظر: التقرير السنوي لمنظمة العفو الدولية عن السودان. أما حادثة سوق كادوقلي بعينها المذكورة في المتن فتحتاج تاريخاً ومصدراً أكثر دقة إن أُريد الإبقاء عليها كمثال محدد.

[57] منتدى سودانيزأونلاين تقرير نشره (ايليا أرومي كوكو)، وهو من أبناء جبال النوبة بتاريخ 9 مارس 2014م.رابط التقرير https://2u.pw/l0Etv3

ومن معها إلى كهوف الجبال ثلاثة أيام جياعاً وعطاشى حتى فقدت البصر من شدة الجوع وانعدام المياه، في اليوم الثالث لسع ثعبان صديقتها داخل الكهف ذاته فماتت في الحال.. وقالت حسنة لأسرتها: "الموت أرحم لي من هذه المعاناة".

توقف عند هذه الجملة امرأة حامل في شهرها الثالث، عمياء من الجوع، تشاهد موت صديقتها، في كهف في جبل، تقول: الموت أرحم ليست هذه اليأس، هي القياس الحقيقي لما يعنيه أن تكون في تلك اللحظة، وحين نقرأ هذه الجملة علينا أن نتذكر أن قرار تلك الغارات لم يكن قدراً عسكرياً محضاً، بل قراراً سياسياً اتخذته قيادة كانت تتحدث عن الإسلام في خطبها بينما تُجيز في غرف اجتماعاتها قصف نساء حوامل في كهوف الجبال.

لكن حسنة لم تمت نجت وخرجت من الكهف وقطعت أسبوعاً مشياً على الأقدام حتى وصلت إلى معسكر ايدا للاجئين، وحين استقرت قليلاً وجاء عام 2008م وأتاحت اتفاقية السلام الشامل نسبياً التنقل، سافرت إلى كادوقلي عاصمة ولاية جنوب كردفان، وكانت المرة الأولى في حياتها ترى مدارس مبنية بالحجر ومستشفى حقيقياً ومياه صنبور وطرقاً معبّدة.

وتقول عن تلك اللحظة بكلمات تحمل كثافة لا يُحصيها وصف: "حينها فقط اكتشفت حقيقة الظلم وانعدام العدالة بيننا كمواطنين في دولة واحدة"، دولة واحدة تُنفق على كادوقلي الطرق والمدارس

والمستشفيات، وتُنفق على تبانجا الطائرات والقنابل، هذا التفاوت الذي رأته حسنة بعيني طفلة من الجبل لا يحتاج إلى نظرية اقتصادية لفهمه: هو ظلم فاضح مرئي لمن يريد الرؤية.

ثم عادت الحرب في يونيو 2011م. وهذه المرة كانت أشد قسوة، الطائرات كانت تتفادى مواقع الجيش الشعبي المسلح وتقصف القرى المدنية العزلاء. وفي قريتها شهدت حسنة مشهداً لا يُنسى: امرأة حامل قُتلت داخل الخندق الذي حفروه للاحتماء من القصف، امرأة حامل في خندق هذه الصورة البسيطة في وحشتها تختزل كل ما يُراد قوله عن ما فعله النظام بأهل الهامش السوداني.

وتقول حسنة في نهاية شهادتها شيئاً يجمع بين الألم والكبرياء في جملة واحدة: "أتذكر حين كنت صغيرة كنت أفكر جادة متى أكبر لأحمل السلاح وأحارب الظلم بنفسي. لكن ورغم أن ربنا خلقني امرأة ولدي أطفال يحتاجون لأم تربيهم وتحميهم، نحمد الله أنه أعطاني أولاداً وسيكبرون ويعملون ثورة ضد الظلم"، امرأة كانت تحلم بحمل السلاح وأدركت أن رحمها الذي يُنجب الأجيال هو سلاحها الأعمق، وهذا الوعي بالقوة الإنجابية المتحدية للموت هو أجمل ما يحمله الوجدان الإنساني في مواجهة الفناء.

ثامناً: ثمن الصمت الدولي

لعل السؤال الأكثر إيلاماً في سياق ما جرى في دارفور وجبال النوبة ليس سؤالاً عن الجناة بل عن الصامتين. لماذا تأخر العالم في

التحرك؟ لماذا مرت سنوات قبل أن تصدر مذكرة التوقيف بحق البشير؟ ولماذا صدرت وبقيت في الأدراج لسنوات حتى سقط هو بثورة شعبه؟

الإجابات المتوفرة تكشف عن منظومة مصالح دولية تجعل العدالة سلعة تتأخر أو تتقدم وفق حسابات لا علاقة لها بدم الضحايا، النفط السوداني كانت له حصة في الحسابات. والموقع الجيوسياسي للسودان كانت له حصة أخرى. والمخاوف من الفوضى التي ستُخلفها الملاحقة القضائية لرئيس دولة كانت لها حصتها أيضاً. وكل هذه الحصص دُفعت من نفس الصندوق: دم النساء في دارفور وجبال النوبة.

ويختصر هذا القول رؤية المفكر الأمريكي نعوم تشومسكي للسياسات الدولية، إذ يرى في مقالته الشهيرة عن "التدخل الإنساني" أن القوى الكبرى تستخدم شعارات الدفاع عن حقوق الإنسان غطاءً دعائياً يخفي مصالحها الاستراتيجية والاقتصادية الحقيقية، وأن معاييرها في التدخل تتبدل بحسب من يخدمه التدخل لا بحسب حجم الجريمة ذاتها.[58] وهذا التشخيص القاسي يُفسّر لماذا تدخّل العالم سريعاً في كوسوفو ذات البعد الأوروبي وتأخّر طويلاً في دارفور ذات البعد الأفريقي.

---

[58] Noam Chomsky, "Humanitarian Intervention," Boston Review, December 1993/January 1994, https://chomsky.info/199401__02 - .

والضحايا في كلتا الحالتين كنّ نساء تعرّضن لنفس الجريمة. لكن موقعهن الجغرافي ولون بشرتهن وبُعد قراهن من عدسات الكاميرات كانت تُقرّر كم من العالم سيصل صوتهن إليه وكم سيستغرق الوصول. وهذا التفاوت في كيفية معالجة العالم لجرائم الحرب بحسب جنسية الضحايا وهويتهن هو عار مشترك يحمله الضمير الإنساني الدولي.

لكن العدالة وإن تأخّرت لا تُلغى. أصدرت المحكمة الجنائية الدولية مذكرات توقيف بحق عمر البشير وعلي عبد الكريم وغيرهما بتهم الإبادة الجماعية وجرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية، وسقط البشير بثورة شعبه وأصبح قانونياً مطلوباً للمحاكمة الدولية حتى لو لم يُسلَّم بعد والمحاسبة قد تبطئ لكنها لا تتراجع حين يكون التوثيق كاملاً والشهادات قائمة.

تاسعاً: الاغتصاب والهوية

حين ندرس الاغتصاب الممنهج في دارفور وجبال النوبة من الزاوية الأنثروبولوجية نجد أن ما يُراد محوه ليس جسد المرأة فحسب بل الهوية القبلية والحضارية لمجتمعاتها. فالنسب في مجتمعات كثيرة من هذه المناطق يمر عبر المرأة، والهوية القبلية مرتبطة بنقاء النسب. وحين يُغتصب النسب يُغتصب الانتماء، وحين يُغتصب الانتماء يُطرح السؤال المدمّر: من نحن الآن؟

وهذا السؤال المدمّر هو السلاح الحقيقي، الجسد يشفى أحياناً لكن سؤال الهوية يبقى مفتوحاً جرحاً لا يُضمَّد. والأطفال الذين يُولدون

نتيجة الاغتصاب الحربي يحملون على أكتافهم الصغيرة هذا السؤال: من أنا؟ وأي مجتمع ينتمون إليه؟ ومن يُربّيهم؟ هؤلاء الأطفال الذين أشارت إليهم التقارير بأنهم يُتركون دون أسر في بعض الحالات، هم الضحايا المُضاعَفون: أُنجبوا بجريمة وتُركوا في فضاء لم يختاروه.

عاشراً: ما الذي يبقى

رغم كل هذا الثقل، رغم الشهادات الموجعة والأرقام الصادمة والصور المحروقة في الذاكرة، ثمة شيء يرفض الاستسلام في هذا الفصل ولا يُغادره: إرادة الحياة التي لا يُطفئها قصف ولا اغتصاب ولا سنوات في الكهوف.

حسنة النور توتو التي فقدت بصرها من الجوع في الكهف وشهدت موت صديقتها، مضت ثلاثين عاماً في صراع مع الظلم ولا تزال تتكلم. وفتاة المساليت التي فقدت والدها وجسدها في يوم واحد، حكت قصتها لأن الصمت كان سيعني انتصار الجلاد. وحليمة بشير التي دفعت ثمن شهادتها ثلاث ليالٍ من الجحيم، اختارت أن تُكمل الشهادة حتى وصلت إلى كل من أراد أن يعرف.

ولعل أبلغ ما يُقال في هذا السياق هو ما قاله الفيلسوف الفرنسي ألبير كامو (1913-1960) في مواجهة الظلم الوجودي: "في وسط الشتاء وجدت في نفسي صيفاً لا يُقهر".[59] والمرأة في دارفور وجبال النوبة

LE MONDE HORS SERIE- UNE VIE, UNE ŒUVRE -ALBERT CAMUS EDITION 2025[59]

وجدت في وسط كل ذلك الشتاء القاسي صيفاً في روحها: إرادة أن تظل حية، وأن تُنجب أجيالاً يُكملون ما لم تستطع هي إكماله، وأن تشهد ولو في آخر أنفاسها أن الجلادين انهاروا قبلها.

ونخلص هنا إلى أن الاغتصاب الذي وُظِّف سلاحاً في دارفور وجبال النوبة كان سياسة دولة ومنهج حكم استمدّه من فكر الحركة الإسلاموية الذي لا يعترف بسقف للقسوة في التعامل مع المعارضين، ويرى في الاضطهاد الممنهج أداةً مشروعة لصون السلطة والحفاظ عليها، وإخماد كل صوت يُهدّدها غير أن الجريمة حين تبلغ هذا الحد من القساوة تُنتج دائماً عكس ما تُريد: فكل ناجية تكلّمت كانت ترسل للعالم رسالة واحدة لا تقبل المساومة - ما فعلوه بنا لن يبقى في الظلام. وهذا الإصرار على الشهادة رغم كل الثمن المدفوع هو الدليل الأشد على أن الكرامة التي أرادوا محوها كانت أقوى من طائراتهم وأصلب من رصاصهم، وأن الجلاد الذي يظن أنه يُسكت بالقسوة لا يدرك أنه يُوقد بها ناراً لن تنطفئ.

والمحكمة الجنائية الدولية التي أصدرت مذكرات توقيف بحق مسؤولين سودانيين كانت تقرأ في الحقيقة هذه الشهادات وتُترجمها إلى لغة القانون. والقانون الدولي الذي أقرّ لأول مرة في حُكم رواندا ثم البوسنة بأن الاغتصاب الممنهج جريمة إبادة، إنما أنجز بما دفعت ثمنه النساء بأجسادهن وشهاداتهن. ولهذا فإن كل كلمة كُتبت في هذا

الفصل هي مساهمة في ذلك السجل الذي لا يُحرَق والذي سيبقى حجة لمن يأتي بعدنا.

البُعد الاقتصادي والاجتماعي للانتهاك

أولاً: 82% - الاقتصاد الذي تحمله المرأة بصمت

في كل تقرير دولي يُكتب عن الاقتصاد السوداني يحتل القطاع الزراعي موقع الصدارة بوصفه العمود الفقري لمعيشة البلاد لكن قلّما يُذكر، بنفس الوضوح، أن من يحمل هذا العمود الفقري على كتفيها هي المرأة. تشير إحصاءات منظمة العمل العربية ومنظمة الأغذية والزراعة (الفاو) إلى أن مساهمة المرأة في القطاع الزراعي السوداني تبلغ نحو اثنين وثمانين بالمئة، بينما تمثل المرأة الرعوية خُمس مجتمع النساء السودانيات.[60] هذا رقم لا يصف هامشاً بل يصف عماداً: لولا يد المرأة في الحقل والمراح لما وُجد غذاء يصل إلى مائدة، ولا منتج يصل إلى سوق، ولا اقتصاد يُقال عنه إنه قائم.

ومع ذلك فإن من تحمل 82 بالمئة من هذا الاقتصاد لا تجد نصيبها من قراراته.. مشاريع التنمية الريفية، حين تُخطَّط، تُخطَّط غالباً بمنطق لا يستشير المرأة المزارعة عن احتياجاتها الفعلية والخدمات الصحية التي يُفترض أن تحفظ كرامتها وهي تحمل هذا العبء، إما غائبة كلياً في أرياف بعيدة عن العاصمة، أو موجودة بصورة لا تليق بحجم ما

---

60 منظمة الأغذية والزراعة (الفاو) ومنظمة العمل العربية، تقارير عن مساهمة المرأة في القطاع الزراعي السوداني.

تقدمه، وهذه مفارقة تستحق أن تُسجَّل بصراحة: دولة تستمد بقاءها من عرق المرأة الريفية، وتمنحها في المقابل أقل القليل من حقها في التنمية والصحة والكرامة.
أن يحدث هذا في بلد يحكم باسم "العدل الإسلامي" يجعل المفارقة أشد إيلاماً فالعدل في جوهره أن يُعطى كل ذي حق حقه بقدر ما يُسهم، لا أن تُستنزَف المرأة اقتصادياً وتُحرَم سياسياً واجتماعياً في الوقت نفسه.

ثانياً: حين يصبح التحرير عبئاً جديداً

من أقسى المفارقات التي عاشتها المرأة الريفية السودانية أن القوى التي رفعت شعار "تحرير" الريف من هيمنة المركز، تحولت في كثير من المناطق إلى عبء أثقل من العبء الذي ادّعت أنها أتت لإزالته. الميليشيات التي نشأت من رحم سياسات نظام الحركة الاسلاموية - من الجنجويد إلى مليشيا الدعم السريع لاحقاً - وثّقت تقارير دولية، من بينها هيومن رايتس ووتش، قيامها بتدمير الآبار والمزارع ومخازن الغذاء، ونهب المحاصيل، بل وإدخال الماشية عمداً إلى الحقول قبل موسم الحصاد لإتلافها، في محاولات منظمة لتأمين أراضٍ زراعية ورعوية إضافية لصالح جماعات بعينها.[61]

---

[61] Human Rights Watch، تقارير عن انتهاكات الميليشيات المسلحة بحق الممتلكات الزراعية في مناطق النزاع السوداني.

وحين تُتلَف مزرعة أو يُدمَّر بئر، فإن من يدفع الثمن الأول والأخير هي المرأة، لأنها هي من تزرع وتحصد وتسقي القطيع وتمشي المسافات الطويلة بحثاً عن الماء والكلأ. كل عملية نهب أو تخريب ليست خسارة اقتصادية مجردة بل إضافة يوم عمل جديد إلى يوم عمل المرأة المُثقَل أصلاً، وتأخيراً في موسم لن يعوّضها أحد عنه.

والمفارقة الأعمق أن هذه الميليشيات، التي صنعها نظام الإنقاذ نفسه أداةً لقمع التمرد في الأطراف، أصبحت بفعل منطقها الداخلي القائم على الغنيمة لا الحماية، عدواً للمرأة الريفية بقدر ما كان عدواً لها جهاز الأمن في المدن. فالانتهاك المقدس لم يتوقف عند حدود الخرطوم وقانون النظام العام، بل امتد إلى كل حقل وكل مراح حيث تقف امرأة وحدها في مواجهة قوة مسلحة لا تعترف بحقها في أرضها ولا في عرق جبينها.

ثالثاً: (الصالح العام) تُطرَد المرأة من مكتبها لتُحبَس في بيتها

من أخطر أدوات نظام الإنقاذ في إعادة هندسة المجتمع السوداني كان ما عُرف بـ"الفصل للصالح العام": حملات تطهير واسعة طالت آلاف موظفي الخدمة المدنية في مطلع التسعينيات، تحت ذريعة قانونية فضفاضة لا تشترط تهمة محددة ولا محاكمة عادلة، بل تكتفي بقرار إداري يُنهي خدمة الموظف لأن وجوده لم يعد يخدم "الصالح العام" كما يراه النظام. وقد طالت هذه الحملات نساءً كثيرات كنّ المعيلات

الوحيدات لأسرهن، فحُرمن من مصدر رزقهن لا لتقصير في عملهن بل لأن انتماءهن السياسي أو الفكري أو حتى مجرد قرابتهن لمن يُشتبه في معارضته للنظام كانت كافية لإنهاء مستقبلهن المهني بجرة قلم.

ولم تكن هذه السياسة معزولة عن استراتيجية أشمل لإعادة تشكيل المجتمع: فحين تُطرَد المرأة المعيلة من وظيفتها، لا تُحرَم فقط من دخلها، بل تُدفَع إلى إعادة اعتمادها الكامل على رجل الأسرة، وتُفقَد استقلاليتها الاقتصادية التي كانت الضمانة الحقيقية لقدرتها على اتخاذ قراراتها بحرية، بما في ذلك قرارها في الزواج أو الطلاق أو حتى مجرد رفع صوتها. وبالمثل، حين يُطرَد الرجل المعيل من الخدمة العامة ويُضيَّق عليه اقتصادياً، تتفكك بنية الأسرة الممتدة التي كانت تاريخياً شبكة الأمان الاجتماعي الأولى للمرأة السودانية في وقت الشدة.

وهكذا، فإن الصالح العام الذي رُفع شعاراً لخدمة الدولة، كان في جوهره أداة لتفكيك الاستقلال الاقتصادي للفرد - رجلاً كان أو امرأة - وإعادة بناء مجتمع تابع بالكامل لشبكة الولاء السياسي للنظام، لا لشبكة الأسرة والمجتمع المدني التي طالما كانت سند المرأة السودانية في وجه الشدائد.

رابعاً: حين يصبح الزواج أداة تفكيك

في الوقت الذي كان فيه النظام يُفكك الأسرة من الخارج - بالاعتقال والتشريد والفصل من الخدمة - كان يُفكك بنيتها أيضاً من الداخل،

عبر منظومة قانونية لم تحمِ المرأة في أضعف لحظاتها: لحظة الزواج. فقانون الأحوال الشخصية للمسلمين الصادر عام 1991م في عهد نظام الحركة الإسلاموية تضمن مادتين تستحقان وقفة متأنية.[62] المادة (40) التي تتيح للولي تزويج القاصرة، والمادة (34) التي - وإن اشترطت ظاهرياً موافقة المرأة على الزواج - أجازت للولي إجراء العقد ثم طلب موافقتها لاحقاً، وجعلت رفضها لا يُبطل الزواج تلقائياً بل يُحمّلها عبء إثبات هذا الرفض أمام المحكمة، في إجراءات تستهلك وقتاً ومالاً وجهداً قلّما تملكه فتاة صغيرة تواجه أسرتها وحدها.

قصة نورا حسين، الفتاة التي زوّجها والدها قسراً وهي في الخامسة عشرة، وفضّلت الهرب على خوض معركة قانونية مكلفة، ليست استثناءً بل تجسيداً حياً لما تتيحه هاتان المادتان.[63] وحين يُضاف إلى ذلك أن القانون لم يُفرد عقوبة رادعة بما يكفي لمن يُجبر ابنته أو موليّته على الزواج، يتضح أن "حماية الأسرة" التي يدّعيها خطاب النظام الرسمي كانت في التطبيق العملي حماية لسلطة الرجل داخل الأسرة، لا حماية للمرأة والطفلة فيها.

وهذه ليست مسألة قانونية جافة، بل استمرار لنفس المنطق الذي حكم هذا الكتاب من أوله: حين تُختزَل المرأة - بالغة كانت أو طفلة - إلى كيان تُتخذ القرارات بشأنه لا معه، فإن "الزواج" ذاته، المؤسسة

62قانون الأحوال الشخصية للمسلمين لسنة 1991م، المادتان (34) و(40)، جمهورية السودان.

63قضية نورا حسين حمد، موثقة في تغطيات صحفية دولية واسعة (بي بي سي، رويترز، 2018-2019) تناولت زواجها القسري وما تلاه من محاكمة.

التي يُفترض أن تكون سَكَناً ومودة، يتحول إلى ساحة أخرى من ساحات الانتهاك المقدس.

خامساً: ذهاب سودانيات إلى حروب لم يخترنها

من أكثر القضايا إيلاماً وحساسية في هذا الملف أن عدداً من الفتيات السودانيات وجدن طريقهن، في سنوات الفوضى الفكرية التي خلّفها خطاب التطرف الديني الذي بثته الحركة إلى صفوف تنظيمات متطرفة كتنظيم (داعش) في سوريا والعراق وليبيا، وعاد بعضهن لاحقاً إلى السودان وسط جدل مجتمعي واسع حول كيفية التعامل معهن. وهذه الواقعة الموثقة في تعليقات كتّاب وصحفيين سودانيين على عودة هؤلاء الفتيات، لا تحتاج إلى مبالغة لتكون مؤلمة بذاتها: فتيات وُلدن في مجتمع، ونشأن فيه، ثم وجدن أنفسهن في أقصى تجليات التطرف الذي بدأ خطابه الأول من داخل بلادهن.

ويلفت النظر أن هذا الانجراف لم يكن حكراً على بيئات عشوائية أو مهمشة اقتصادياً كما قد يُفترض فبعض من التحقن بهذه التنظيمات، وفق معلومات من داخل المشهد السوداني، كنّ من بنات أسر محسوبة على دوائر الحركة الإسلاموية والسُلطة التي حكمت باسمها. وحين عادت مجموعة من هؤلاء الفتيات إلى مطار الخرطوم في أبريل 2018، بينهن شقيقتان توأمان ومعهن ثلاثة أطفال، استقبلهن أقاربهن بالتكبير والتهليل في مشهد يختصر تعقيد المسألة: فرح عائلي بعودة بنات ضللن الطريق، وسؤال مجتمعي مفتوح عن الطريق الذي

أوصلهن إلى هناك أصلاً.[64] وهذا وحده كافٍ لتقويض أي محاولة لتصوير الظاهرة كنتاج فقر أو جهل، ويكشف بدلاً من ذلك أن فكر الحركة ومناهجها التربوية والدينية داخل بيئتها الخاصة هو ما أنتج هذا الانجراف لا فقط الفراغ الفكري العام في المجتمع.

ما يمكن قوله بثقة هو أن الفراغ الفكري والأخلاقي الذي خلّفه نظام استخدم الدين أداة سياسية لثلاثة عقود، وأنتج خطاباً دينياً مشوهاً يخلط بين الجهاد والعنف، وبين التدين والتطرف، هيأ بيئة خصبة لانجراف بعض الشباب والشابات نحو تنظيمات متطرفة وتشبه لحد بعيد تطرف الحركة الحاكمة في السودان، وهذه في جوهرها كلفة إضافية من كلفة "الانتهاك المقدس": حين تُفسد الدولة فهم الدين لخدمة سلطتها، فإن من يدفع الثمن لا يقتصر على ضحايا قمعها المباشر، بل يمتد إلى من ضلّوا الطريق بحثاً عن دين أنقى مما عرضه عليهم نظامهم، فوجدوه عند من هم أشد تطرفاً.

سادسا:الانتهاك الإعلامي

حين تتسمى مؤسسة إعلامية بـ"القومية"، فإنها تتعهد ضمنياً بأن تكون مرآة لكل أبناء الأمة بتنوعهم، لا مرآة لفئة بعينها تنظر فيها إلى نفسها

---

[64]أعلن الأمن السوداني عودة سبع سودانيات منتميات لتنظيم داعش من مدينة مصراتة الليبية في 5 أبريل 2018، برفقة ثلاثة أطفال، بينهن شقيقتان توأمان، واستقبلهن أقاربهن بالتكبير في مطار الخرطوم. انظر: وكالة فرانس برس، 5 أبريل 2018؛ ومقطع مصور موثق للاستقبال: https://www.youtube.com/watch?v=9I3uHBbGJhU؛ و"الخرطوم تستعيد أطفالاً سودانيين ينتمون لـ«داعش» في ليبيا"، الشرق الأوسط، 21 يونيو 2017؛ و"عودة 7 نساء التحقن بتنظيم داعش الإرهابي من ليبيا"، موقع 24، 5 أبريل 2018.

وتظن أنها ترى السودان كله. وهذا بالضبط ما لم يحدث، فحين يفتح المشاهد السوداني، من بورتسودان إلى الجنينة، ومن دنقلا إلى كادقلي، شاشة تلفزيونه "القومي"، فإنه في الغالب لا يرى وجهه هو، بل يرى نمطاً واحداً من السحنة يتكرر يوماً بعد يوم، وكأن السودان بكل أعراقه وألوانه وقبائله لم يُنتج إلا هذا النمط الواحد القادر على الظهور أمام الكاميرا باسم الوطن كله.

في عام 2024م، تفجرت أزمة إعلامية وثقافية واسعة حين مَنَع المدير العام للإذاعة والتلفزيون إبراهيم البزعي المذيعة زينب إيرا، ابنة قبيلة البجا، من الظهور على الشاشة بزيها التقليدي البجاوي[65]، لم تكن المسألة خلافاً على "لباس مهني" كما حاول البعض تصويرها بل كانت - كما وصفتها الكتابات التي تناولت الواقعة ممارسة للعنصرية الثقافية وصناعة الأقليات: حين يُمنع زي قبيلة سودانية أصيلة من الظهور على الشاشة "القومية" بينما تُعتبر أزياء أخرى هي الطبيعية والمناسبة، فإن الرسالة الضمنية واضحة لا تحتاج تأويلاً: هذا الزي غريب عن الشاشة، وصاحبته أيضاً غريبة عنها، مهما حملت من كفاءة ومهنية.

والمفارقة الأشد وقعاً أن القناة نفسها كانت تبث حينها من مدينة (بورتسودان) عاصمة الولاية التي تُعد الموطن التاريخي لثقافة هذه المذيعة وقبيلتها، فالبزعي لم يكن يتحدث عن زي "غريب" وافد من

65 العربية.نت، 21 يونيو 2024؛ وانظر أيضاً: العربي الجديد وموقع اخبار السودان، التغطيات الصحفية لواقعة المذيعة زينب إيرا، يونيو 2024.

مكان آخر، بل كان يمنع امرأة من ارتداء زي أهل الأرض التي يُبَث منها البرنامج نفسه - أشبه بمن يزور بيت غيره ثم يملي عليه ما يجوز له ارتداؤه فيه.

ولم تكن واقعة زينب إيرا الأولى من نوعها ولا الأخيرة. تتحدث كتابات سودانية متفرقة عن حادثة مشابهة طالت مرشحة من أبناء قبيلة النوبة تقدمت وتدربت لوظيفة مذيعة تلفزيونية، فمارس ضدها أحد المسؤولين تمييزاً صريحاً على أساس اللون لا الكفاءة. وحين تتكرر مثل هذه الوقائع بأسماء مختلفة وفي مناسبات مختلفة، فإنها تتوقف عن أن تكون "حوادث فردية" لتصبح نمطاً مؤسسياً يستحق أن يُسمى باسمه الحقيقي.

وأبلغ شهادة على هذا النمط لم تأتِ من ضحية بل من مسؤول نفسه، حين اتُّهمت إحدى القنوات السودانية علناً بأنها "لا توظف إلا المذيعات ذوات البشرة البيضاء". جاء رد مديرها، في تصريح نشرته الصحافة السودانية بصيغة تستحق أن تُقرأ ببطء شديد: "نوظف مذيعات سُمر وبيصبح لونهن أبيض" هذه الجملة التي قُصد بها أن تكون دفاعاً، تحولت إلى اعتراف كامل: نعم، هناك معيار للون مطلوب على الشاشة، ومن لا تملكه بالولادة تُمنح وسيلة لاكتسابه بالكريمات، فيُقبَل وجودها لا بهويتها الأصلية بل بهوية مُصطنعة فُرضت عليها لتُناسب ذوق من يقرر من يظهر ومن لا يظهر. وفي السياق نفسه طالب أحد رؤساء لجان الحوار الوطني بأن "على التلفزيون أن يوظف

مذيعات من جنوب كردفان ودارفور"، وهو مطلب لا يُفهم إلا في ضوء غياب شبه تام لهذا التمثيل أصلاً.

وهذه الظاهرة ليست معزولة عن سياق أوسع: ما عُرف في سنوات الحرب الأخيرة بـ(قانون الوجوه الغريبة)، وهو ممارسة أمنية غير رسمية وثّقتها منظمات حقوقية، استهدفت أبناء دارفور وجبال النوبة بالتوقيف والتفتيش بناءً على ملامحهم ولهجاتهم لا على أي فعل ارتكبوه. حين تتطابق آلية الإقصاء عن الشاشة مع آلية الاشتباه في الشارع - كلتاهما تبدآن من السؤال نفسه: "هل ملامحك تشبهنا؟" يتضح أن المسألة لم تعد سوء تقدير فردي بل بنية كاملة ترى في التنوع السوداني تهديداً لا ثروة.[66]

وما تذكره الأخت الكريمة عن أن من يُختَرن لهذا النمط الواحد من السحنة هن أيضاً من يحظَين بالامتيازات والسفر للخارج في المهام الإعلامية، استنتاج منطقي تماماً مع كل ما سبق، وإن لم أجد له بعد توثيقاً منفصلاً بواقعة أو اسم محدد. وهذا لا يُسقطه من الاعتبار بل يضعه أمانة في عنق هذا الكتاب: أن يبقى الباب مفتوحاً لإضافته بثقة كاملة متى توفر مثال موثق - شهادة مذيعة، أو واقعة بعينها، أو حتى تصريح مسؤول آخر يكشف المعيار ذاته الذي كشفه مدير قناة النيل الأزرق دون قصد.

66عن ممارسة "قانون الوجوه الغريبة" غير الرسمية، انظر تقارير منظمات حقوقية سودانية ودولية وثّقت استهداف أبناء دارفور وجبال النوبة بالتوقيف على أساس الملامح خلال سنوات الحرب الأخيرة.

والخلاصة التي يجب أن تُقال بوضوح: حين تُقصي الشاشة "القومية" وجوهاً بعينها لأن لونها لا يُرضي ذوقاً ضيقاً تسلل إلى موقع القرار، فإنها لا ترتكب خطأً في التوظيف فحسب، بل ترتكب جريمة في حق المعنى ذاته لكلمة "قومية". والمرأة هنا تدفع الثمن مرتين: مرة بصفتها امرأة في مهنة تُقاس فيها قيمتها بمظهرها أكثر مما يُقاس به الرجل، ومرة بصفتها ابنة هوية بعينها تُحكَم عليها سلفاً بأنها لا تصلح أن تكون "وجه الوطن" وهذا، في جوهره، انتهاك آخر من انتهاكات المقدس الذي أقصده حين يُصادَر حق المرأة في أن تظهر بوجهها الحقيقي أمام شعبها، فإن ما يُصادَر ليس فرصة مهنية فحسب، بل حق الانتماء ذاته. هذه الظلامات الاقتصادية والعسكرية والإدارية والقانونية والروحية والإعلامية تكشف في مجملها أن انتهاك المرأة السودانية لم يكن فعلاً عشوائياً متفرقاً، بل كان نسقاً متكاملاً: نظام يستنزف عرقها، ويُقصي صوتها من القرار، ويُجنّد حماسها حين يحتاجها، ويطرد استقلالها حين يخشاها، ويُفرّط في حمايتها القانونية حين تكون طفلة لا حول لها، ويترك فراغاً روحياً يدفع بعض بناتها إلى أقاصي التطرف بحثاً عن يقين أضاعه النظام نفسه، وهذا النسق المتكامل هو ما يستحق أن يُسمى بكل دقة الانتهاك المقدس.

الفصل الرابع
السودان الذي تستحقه المرأة

وصلنا إلى آخر فصول هذا الكتاب وأثقلها، لأنه يطرِح السؤال الذي يجب أن يُطرح بعد كل ما رأيناه: إلى أين؟ فالكتب التي تُوثّق الظلم وتُحصي الجراح وتُسمّي الجلادين تبقى ناقصة إذا لم تُجب عن السؤال الذي تُلحّ به كل ضحية في سرّها: هل سيتغيّر شيء؟ هل سيأتي يوم تعرف فيه المرأة السودانية أن ما جرى لها لن يجري مرة أخرى؟

هذا الفصل ليس وعداً ساذجاً بغد مُشرق ولا أمنيات رخيصة تُخفّف ثقل ما مضى، هو محاولة جادة للإجابة على سؤال العدالة من مداخله الثلاثة التي لا غنى عنها معاً: الديني والحقوقي والسياسي. لأن الجرح الذي وقع على المرأة السودانية كان جرحاً ثلاثياً: جرح في جسدها الفردي، وجرح في كرامتها الحضارية، وجرح في العقد الاجتماعي بينها وبين الدولة. وكل جرح من هذه الجروح يحتاج علاجاً من جنسه.

"لن تُبنى أمة سليمة على أكتاف نساء مكسورة"

- الناشطة الحقوقية السودانية فاطمة أحمد إبراهيم

أولاً: الإسلام الحقيقي وكرامة المرأة

أول ما يجب قوله في هذا الفصل، وبصوت لا يقبل الخفوت، هو أن ما ارتكبته الحركة الإسلاموية بحق المرأة السودانية لم يكن تطبيقاً للإسلام بأي معنى من المعاني الفقهية أو الروحية أو الأخلاقية. كان اختطافاً للإسلام وتوظيفاً له في خدمة مشروع سلطة لا علاقة له بمقاصد الشريعة ولا بروح الرسالة المحمدية. والفرق بين الاختطاف

والتطبيق ليس مجرد فارق لفظي بل هو فارق حضاري بحجم الجريمة نفسها.

يقول الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ". والبنون في العربية يشمل الإناث والذكور معاً في أصل الاستعمال، وهذا التكريم الرباني لا يُقيَّد بجنس ولا يُشترط له لباس ولا يُسقطه وجود في فضاء عام. هو تكريم مطلق يسكن في الروح الإنسانية قبل أن يُعبَّر عنه بأي شكل من أشكال التشريع.

وقد أرسى الإسلام للمرأة حقوقاً قانونية كاملة في وقت كانت الحضارات الكبرى لا تزال تُجادل في أهلية المرأة للوجود المدني. فمنح المرأة حق الملكية قبل أن تناله المرأة الأوروبية بأربعة عشر قرناً. ومنحها حق الشهادة والتعاقد والإرث وإبداء الرأي في الشؤون العامة، وكانت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها مرجعاً فقهياً يأخذ عنها كبار الصحابة. وكانت خديجة رضي الله عنها سيدة أعمال ناجحة قبل أن تتزوج النبي الكريم، وكانت الخنساء شاعرة يُقرّ لها الرجال بالتفوق في الرثاء، فأي إسلام يجلد المرأة في الشارع بحجة أن لباسها أغضب ضابطاً؟

يقول الإمام الشاطبي في كتابه الجليل (الموافقات) في شرح مقاصد الشريعة الإسلامية إن الشريعة جاءت لتحقيق خمسة مقاصد كبرى: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وكل ما يُخلّ بهذه المقاصد فهو ضد الشريعة بصرف النظر عن أي غطاء ديني يتسربل به.

وقانون النظام العام الذي أهدر النفس وأذلّ الكرامة وشتّت الأسر وأفقر الإنسان يخرق المقاصد الخمسة كلها في ضربة واحدة، وهذا يجعله ليس مجرد قانون جائر بل قانوناً مضاداً للشريعة من داخل منطقها.[67]

وذهب ابن عاشور في كتابه (مقاصد الشريعة الإسلامية) إلى أن من أعلى مقاصد الشريعة صون الحرية الإنسانية وحماية المستضعفين من ظلم الأقوياء، وقال بصراحة لا تحتمل التأويل إن الحُكم الذي يستخدم الدين أداةً لإذلال الناس وسرقة حرياتهم هو حُكم يُناقض الإسلام حتى وإن رفع رايته، وابن عاشور هنا لم يكن يتحدث عن النظام الحاكم تحديداً لأنه كتب قبل ذلك بعقود، لكنه كان يضع في يد من يقرأه أداة نقد ذاتية للمنظومة الإسلاموية السياسية لا يستطيع أصحابها دحضها.

والمفارقة التي تستحق التأمل الطويل هي أن الفقه الإسلامي الكلاسيكي بمذاهبه الأربعة كان أكثر رحابةً في التعامل مع المرأة مما كانت عليه قوانين نظام الحركة الاسلاموية فالمذهب الحنفي يُجيز للمرأة القضاء في كثير من المسائل، والمذهب المالكي يُعلي من شأن شهادتها في مسائل لا يعلمها غيرها. والمذهب الحنبلي الذي يُعدّ الأكثر محافظةً لا يُجيز جلد المرأة في الفضاء العام بالطريقة التي كانت تُجريها محاكم النظام العام. وهذا يعني أن الإنقاذ لم يكن يُطبّق أشد المذاهب

67 أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة (بيروت: دار الكتب العلمية)، كتاب المقاصد.

الإسلامية تشدداً بل كان يُطبّق أيديولوجيا خارج المذاهب كلها، أيديولوجيا اخترعها وأسماها ديناً.

ثانياً: المواثيق الدولية والسودان

إلى جانب الحجة الدينية ثمة حجة قانونية دولية لا تقل ثقلاً. فالسودان دولة عضو في الأمم المتحدة، ودولة موقِّعة على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام 1948م، ودولة صادقت على اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (سيداو) عام 1979م، وعلى اتفاقية مناهضة التعذيب عام 1986م وهذه المواثيق ليست مجرد أوراق تُوقّع في مؤتمرات ثم تُنسى في أدراج وزارة الخارجية، بل هي التزامات قانونية دولية تنشأ عنها مسؤولية الدولة تجاه مواطنيها.

تقول المادة الأولى من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: "يُولد جميع الناس أحراراً متساوين في الكرامة والحقوق". جملة واحدة تتناقض مع كل فقرة من فقرات قانون النظام العام، فالمرأة التي تُجلَد في الشارع على لباسها لم تُولَد في الكرامة المكفولة دولياً. والمرأة المعتقلة بلا تهمة لم تُولَد في الحرية المعلنة. والمرأة المُقصاة من القضاء لأنها امرأة لم تُولَد في المساواة المكتوبة. وهذا التناقض الصارخ بين التزامات الدولة الدولية وممارساتها الداخلية يُشكّل انتهاكاً قانونياً موثقاً لا يحتمل الدفاع عنه.

وتنص المادة الأولى من اتفاقية سيداو على أن "التمييز ضد المرأة" يعني أي تفرقة أو استبعاد أو تقييد يقوم على أساس الجنس ويكون من أثره تعطيل الاعتراف للمرأة بحقوق الإنسان والحريات الأساسية على أساس المساواة مع الرجل. وكل قانون وكل ممارسة وكل حكم صدر في ظل الإنقاذ بحق المرأة كان انتهاكاً مباشراً لهذه المادة. وقد وثّقت لجنة سيداو التي تُراقب تطبيق الاتفاقية مخاوف جدية تجاه السودان في تقارير متعاقبة، وطالبت الدولة السودانية بإلغاء قوانين التمييز وبما فيها قانون النظام العام.[68]

وفي عام 2025م صدر تقرير مفوضية الأمم المتحدة لحقوق الإنسان عن الوضع في السودان يوثّق انتهاكات جسيمة ترقى إلى جرائم حرب وجرائم ضد الإنسانية. وطالب خبراء حقوق الإنسان التابعون للأمم المتحدة في مايو 2025م بوقف فوري للهجمات المنهجية على النساء والفتيات. وكل هذه التوثيقات تتراكم في السجل القانوني الدولي للسودان وتُشكّل يوماً بعد يوم ملفاً لا يمكن طيّه إلا بالمحاسبة الحقيقية.

والقانون الدولي الإنساني الذي تُقرّه اتفاقيات جنيف الأربع ينصّ في مادته الثالثة المشتركة على حظر الاعتداء على الأشخاص الذين لا يُشاركون في الأعمال العدائية بمن فيهم المدنيون في كل وقت وكل

---

[68] اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (سيداو)، المادة الأولى، الجمعية العامة للأمم المتحدة، قرار رقم 180/34، 18 ديسمبر 1979م.

مكان. وقد انتهك النظام هذه المادة آلاف المرات في دارفور وجبال النوبة حين استهدف المدنيين بالقصف واستخدم الاغتصاب سلاحاً. وهذه الانتهاكات الموثقة هي الأساس الذي بنت عليه المحكمة الجنائية الدولية مذكراتها بحق البشير والمسؤولين السودانيين.

ثالثاً: المحاسبة التاريخية

يُخطئ من يظن أن الحديث عن المحاسبة والعدالة ترف فكري أو انتقام عاطفي. المحاسبة عن الجرائم التاريخية الكبرى ضرورة بيولوجية للمجتمعات التي تريد الاستمرار. لأن الجرح الذي لا يُعترف به لا يشفى، ولأن العدالة المُؤجَّلة تُنتج أجيالاً تحمل صدماتها غير محلولة وتُعيد بناء أنظمة الظلم ذاتها بأسماء جديدة.

والتجارب الإنسانية الكبرى في المصالحة والعدالة الانتقالية تُقدّم دروساً لا تُبدّل. في جنوب أفريقيا بعد إنهاء نظام الفصل العنصري عام 1994م أنشأت لجنة الحقيقة والمصالحة التي أتاحت للضحايا أن يرووا ما جرى لهم ولجناة أن يعترفوا طلباً للعفو. لم يكن ذلك عدالةً كاملة لكنه كان اعترافاً مؤسسياً بأن جرائم حدثت، وأن أصحابها مُحاسَبون أمام ضمير الأمة إن لم يكن أمام المحاكم. وقالت ديزموند توتو رئيس اللجنة الجملة التي صارت مرجعاً في علم العدالة الانتقالية: "لا سلام بدون عدالة، ولا عدالة بدون حقيقة، ولا حقيقة بدون اعتراف".

والسودان بعد سقوط (الإنقاذ) يملك رصيداً من الجروح يستوجب نموذجاً جاداً من العدالة الانتقالية. فالنساء اللواتي جُلدن في الشوارع يستحققن اعترافاً رسمياً بأن ما جرى لهن كان ظلماً لا تطبيقاً للشريعة، والمعتقلات اللواتي تعرضن للتعذيب يستحققن محاسبة لمن أصدر الأوامر لا فقط لمن نفّذها. والناجيات من جرائم الحرب في دارفور وجبال النوبة يستحققن عدالةً تُسمّي ما جرى بمسمّاه القانوني الصحيح: إبادة جماعية وجرائم ضد الإنسانية.

وهذه المحاسبة ليست رجعيةً حقوديةً تُعيق المستقبل بل هي شرط بنائه. لأن المجتمع الذي لا يُحاسب على الإجرام الممنهج يُنتج أجيالاً تعتقد أن الإجرام مشروع حين يكون منظماً ويملك السلطة. وهذا هو الدرس الأخطر الذي يجب أن يُعلَّمه للأجيال القادمة في السودان: أن القوة لا تصنع الحق، وأن السلطة لا تُشرعن الجريمة، وأن الضحية ليست مذنبة بجرم جلادها.

رابعاً: المرأة في بناء السودان الجديد

الحديث عن المستقبل السوداني بمعزل عن دور المرأة في صنعه حديث ناقص، وليس هذا القول مجاملةً للمرأة أو عطاءً فوقياً من رجال يمنحون حصصاً بحسن نية، بل هو واقع موضوعي أثبتته التجربة: أن أي مشروع بناء وطني يستبعد نصف طاقاته البشرية مشروع يسير بنصف قدرته.

والسودان الذي خرجت فيه المرأة لتقود ثورة ديسمبر 2018م وأن تُديّر المطابخ المركزية في حرب 2023م وأن تُوثّق الانتهاكات وتُرسلها للعالم، هذا السودان يثبت بالفعل لا بالادعاء أن المرأة ليست هامشاً في الحياة الوطنية بل عمودها. وما يحتاجه السودان في لحظة إعادة البناء ليس منح المرأة حقوقاً جديدة بل الاعتراف بالحقوق التي كانت لها دائماً، واستعادة ما سرقه منها نظام ادّعى الدين ومارس الظلم.

والمطالب المحددة التي تُقدّمها منظمات المجتمع المدني السوداني النسائية في هذه المرحلة واضحة وعملية: إلغاء قانون النظام العام بصورة قاطعة ونهائية لا انتقائية. وإصلاح المنظومة التشريعية بما يكفل المساواة القانونية الكاملة بين المرأة والرجل في الأهلية المدنية والجنائية والسياسية. وضمان تمثيل المرأة في كل الهيئات التشريعية والتنفيذية بنسبة لا تقل عن أربعين بالمئة. وإنشاء محاكم متخصصة في قضايا العنف الجسماني توفر للضحايا بيئة آمنة للمطالبة بحقوقهن، وإدراج مواد صريحة في الدستور الانتقالي تحظر التمييز على أساس الجنس وتُجرّم العنف الجسماني في أشكاله كافة.

وهذه المطالب ليست نسخة مستوردة من نماذج غربية لا تناسب المجتمع السوداني كما يدّعي بعض المتحفظين، هي في حقيقتها استعادة لما كان السودان قد حققه فعلاً قبل انقلاب 1989م: قاضية في المحكمة العليا، وبرلمانية منتخبة، وطبيبة وأستاذة جامعية وصحفية ووزيرة، كل هذا كان موجوداً وطبيعياً في السودان قبل أن

يأتي من ادعى الإسلام ليُدمّره، فالمطلوب اليوم ليس بناء المجهول بل استعادة المعروف.

خامساً: ثقافة الكرامة

لكن القوانين وحدها لا تكفي ما يجب أن يتغيّر لكي يصبح السودان بلداً حقيقياً يكرم نساءه هو شيء أعمق من القانون: الثقافة. فالقانون يمنع الجلد والثقافة السليمة تجعله مستحيلاً حتى بدون قانون. والقانون يُجرّم التمييز والثقافة السليمة تجعله مرفوضاً اجتماعياً قبل أن يُجرَّم قانونياً، وهذا التغيير الثقافي أصعب وأطول وأهم من كل تشريع.

والمسؤولية هنا تقع على عاتق ثلاثة مؤسسات لا تتحمّلها وحدها لكن لا يمكن تجاوزها: المسجد والمدرسة والأسرة. المسجد الذي علّم الناس أن جلد المرأة ديانة يجب أن يُصحّح هذا الخطأ صراحةً لا بالصمت، وعُلماء الدين الذين صمتوا على جرائم النظام أو باركوها بالسكوت عليهم يُدرك كل منهم أن الحساب يشمل السكوت أيضاً لأن "من رأى منكم منكراً فليغيّره" لا استثناء فيها للخوف من السلطة.

والمدرسة التي أنتجت أجيالاً تُعرَّف فيها المرأة بوصفها كياناً يحتاج الضبط والرقابة والإذن عليها أن تُعيد هذا التعريف من أساسه، والمناهج الدراسية التي تُقدّم المرأة دوماً في دور الأم والزوجة فقط وتُهمل المرأة القاضية والعالمة والقائدة تُقدّم صورة مُشوّهة لنصف

المجتمع، وفإصلاح المناهج ليس رفاهية بل هو استثمار في الجيل الذي سيُحدّد شكل السودان لعقود مقبلة.

وعلى مستوى الأسرة، فإن الرجل السوداني الذي ورث من أجداده كوشيين ونوبيين احتراماً عميقاً للمرأة يجد في ثقافته الأصيلة ما يُعينه على رفض موروث الإذلال الإسلاموي المُدخَل على هذه الثقافة بالقوة. والأب الذي يُعلّم ابنه أن قيمة الرجل في قدرته على حماية المرأة لا في قدرته على إخضاعها، هذا الأب يُسهم في بناء ثقافة كرامة لا تحتاج إلى قانون لكي تعمل.

سادساً: الشهادة باقية

لا يكتمل هذا الفصل دون الحديث عن التوثيق باعتباره فعلاً نضالياً مستقلاً فما أورده هذا الكتاب، وما تُكتبه التقارير الدولية، وما تُرويه الناجيات في كل مناسبة تُتاح لهن، هي معاً تُؤدّي وظيفة لا تُؤدّيها المحاكم والقوانين والخطابات السياسية وحدها: تحفظ الذاكرة، وحين تُحفظ الذاكرة يُصعّب محو الجريمة وإعادة كتابة التاريخ كما يُريده الجلادون.

يقول المؤرخ الفرنسي بيير نورا في نظريته عن (أماكن الذاكرة): إن المجتمعات التي تُوثّق جروحها بدقة وتحفظها في نصوص قابلة للقراءة والتداول تبني مناعةً ضد إعادة الظلم. لأن من يعرف كيف وقع الظلم ومن أوقعه وما كانت حججه يصعب خداعه بالحجج ذاتها في المرة

التالية. وهذا الكتاب هو في جوهره فعل توثيق: ليس سرداً للمعاناة بل بناء لهذه المناعة في وجدان القراء.[69]

والتوثيق يحتاج إلى شجاعة خاصة في مجتمعات يُعاد فيها تعريف الكرامة لتعني الصمت لأن من يُوثّق يُخاطر بالنبذ أو الاتهام أو الخوف، ولهذا فإن كل امرأة شهدت في هذا الكتاب وكل صحفية كتبت وكل حقوقية وثّقت كانت تُقدّم فعلاً مدنياً شجاعاً يستحق الاحترام قبل الشكر. لأنهن يبنين السجل الذي ستستند إليه الأجيال القادمة حين تُريد أن تعرف ما الذي جرى وكيف ولماذا.

سابعاً: الكنداكة لم تمت

في بداية هذا الكتاب تحدثنا عن الكنداكة: الملكة الكوشية التي واجهت الرومان ولم تنكسر. وفي نهايته لا بد أن نعود إليها لأنها ليست مجرد شخصية تاريخية بل رمز حضاري حي لا يموت.

الكنداكة لم تمت في عطبرة عام 2018م حين خرجت النساء يُطالبن برحيل نظام الجلادين، ولم تمت في ميدان الاعتصام حين وقفت الكنداكة على سقف تلك السيارة وهتفت للحرية، ولم تمت في الكهوف التي لجأت إليها حسنة النور توتو مع جنينها هرباً من القصف، ولم تمت في زنازين بيوت الأشباح حين رفضت نهلة بشير الكسر، ولم تمت في

69 .Pierre Nora, ed., Les Lieux de Mémoire (Paris: Gallimard, 1984—1992)

مطبخ أمدرمان الذي حوّلته أم إلى مطبخ مركزي يُطعم الجيران في حرب لم تختَرها.

الكنداكة في كل هؤلاء كانت حاضرة لأن الكرامة التي غرستها حضارة كوش في الوجدان السوداني عبر آلاف السنين لا تُستأصل بسوط أو سجن أو طائرة. هي موجودة في طريقة المرأة السودانية في حمل نفسها حين تمشي، وفي طريقة كلامها حين تتكلم، وفي طريقة نظرها حين تُنظر حتى في لحظة الألم. وهذا الحضور الذي لا يُرى بالعين لكن يُحَسّ هو ما جعل كل جهود الحركة الإسلاموية في ثلاثين عاماً لتكسير المرأة السودانية تفشل في تحقيق هدفها الأعمق.

وفي التجارب الإنسانية الكبرى حين يُطيل الظالم عمره فوق ما يتوقعه، يُخطئ حساباً واحداً دائماً: يظن أن الزمن في صفّه لكن الزمن في الحقيقة هو أشد أعداء الظلم. لأن الظلم يحتاج إلى طاقة مستمرة ليستمر: يحتاج إلى حراس وسجون وسياط ودعاية وخوف مُجدَّد. أما الكرامة فتعيش بلا طاقة مُضافة: هي تتنفس وحدها وتصمد وحدها وتنتقل من أم إلى بنت دون حاجة إلى تمويل أو تنظيم أو قرار.

والحركة الإسلاموية التي ظنت أنها تُطفئ الكنداكة بالسوط لم تفهم أنها بكل جلدة كانت تُوقد جمرةً في قلب تلك المرأة وفي قلوب كل من رأى، والجمرات تتراكم وفي ديسمبر 2018م انفجرت ولا يزال الانفجار يتشكّل في كل قرار تتخذه امرأة سودانية في أي مكان في العالم أن تتكلم، أن تُطالب، أن ترفض، أن تبني.

ثامناً:رسالة إلى الأجيال القادمة

هذا الكتاب كتب للحاضر لكنه كتب أيضاً للمستقبل، للبنت السودانية التي ستقرأه بعد عشرين سنة وتسأل: ماذا جرى لجدتها؟ وكيف كان ذلك الزمن؟ ومن الذين صنعوا ما صنعوا وبأي حجج؟ ومن اللواتي قاومن وبأي ثمن؟.

لها تحديداً نقول: ما جرى لم يكن قدراً حتمياً ولا طبيعة ثابتة للمجتمعات الإسلامية. كان خياراً سياسياً اتخذه بشر، وطبّقه بشر، ودفع ثمنه بشر. وما يختاره البشر يمكن لبشر آخرين أن يُغيّروه والمرأة السودانية التي ورثت كرامة الكنداكة، وإرادة من رفضن الانكسار خلف القضبان، وشجاعة من واجهن الكاميرا حين آثر غيرهن الصمت، وصمود من حملن أطفالهن في كهوف الجبال ولم يستسلمن، تملك من الرصيد الحضاري ما يكفي لبناء سودان لا يحتاج فيه قانون النظام العام إلى الإلغاء، لأن المجتمع نفسه قد أسقطه من قيمه الراسخة.

ونقول لها أيضاً: احذري الذين سيأتون في المستقبل يرفعون راية الدين ليبنوا عليها سلطة تُذلّ الناس، الإسلام الحقيقي الذي بشّر به النبي محمد صلى الله عليه وسلم لا يُذلّ المرأة ولا يجلدها في الشارع، ولا يستخدم جسدها سلاحاً في الحرب، ومن يفعل ذلك باسمه يكذب على الله ويكذب على الناس، والقرآن الكريم كفيل بفضح هذا الكذب لمن يقرأه بعيون مفتوحة لا بعيون مُعصَّبة بالخوف.

القوارير الثمينة

يُروى أن العرب في جاهليتهم قبل الإسلام كانوا يُسمّون المرأة (القارورة): لأن الزجاج يحمل الضوء ويعكسه دون أن يحتجزه، لأنه يكشف ما بداخله ولا يُخفيه، ولأنه حين يُكسر لا يعود، ففي يقين الكاتب أن المرأة السودانية كالزجاج: تحمل الضوء وتعكسه في أحلك الظروف، وتكشف ما في داخلها بشفافية الكرامة لا بضجيج الادعاء، وحين تُكسر تترك شظايا لا تُمحى من ذاكرة من كسرها.

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: "استوصوا بالنساء خيراً فإنهن خُلقن من ضلع أعوج". وكان المقصود بالضلع الأعوج قصة الخلق لا نقص المرأة، وكان الأمر "استوصوا بهن خيراً" أمراً صريحاً للرجال بالرعاية والرفق، وكل من تجاوز هذا الأمر النبوي وآذى المرأة باسم الدين كان في الحقيقة يُعلن عصيانه لنبيه وهو يزعم اتباعه.[70]

المرأة السودانية من بائعة الشاي نادية صابون التي ماتت في الشارع، إلى الفنانة صفية إسحق التي واجهت الكاميرا ولم تصمت، إلى الصحفية سمية هندوسة التي كتبت وصيتها في القاهرة ولا تزال تكتب، إلى الناشطة نهلة بشير التي أضربت عن الطعام خلف القضبان ولم تنكسر، إلى آلاء صلاح التي حملت تاريخ الكنداكة في يد مرفوعة، إلى حسنة النور توتو التي وضعت طفلها في كهف الجبل وقررت أن تعيش، هؤلاء جميعاً هنّ سبب هذا الكتاب وهنّ غايته.

---

[70] متفق عليه: صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب الوصاة بالنساء؛ وصحيح مسلم، كتاب الرضاع، باب الوصية بالنساء خيراً.

كُتب هذا الكتاب لأن صمتهن عن ما عانين لم يكن خياراً مقبولاً، وكُتب لأن كل كلمة تُكتب عنهن هي حجة في مواجهة من يدّعي أن ما جرى لم يجرِ، وكُتب لأن القوارير الثمينة اللواتي حملن ضوء هذا الوطن في أحلك أيامه يستحققن أن يُقرأن ويُعرفن ويُحاسَب جلادوهن.

والعدالة قادمة قد تتأخر لكنها قادمة، لأن الحقيقة التي تُكتب وتُروى وتُحفظ في ذاكرة الأمم أقوى من كل سجن، وأبقى من كل نظام، وأثقل من كل سوط. والقوارير التي حاولوا تكسيرها لا تزال تحمل ضوءها، والسودان الذي يستحقهن لا يزال ممكناً.

ولأن هذا الضوء لا يموت.. يبقى الأمل.

هذه الظلامات الاقتصادية والعسكرية والإدارية والقانونية والروحية والإعلامية - تكشف معاً أن انتهاك المرأة السودانية لم يكن فعلاً عشوائياً متفرقاً، بل كان نسقاً متكاملاً: نظام يستنزف عرقها، ويُقصي صوتها من القرار، ويُجنّد حماسها حين يحتاجها، ويطرد استقلالها حين يخشاها، ويُفرّط في حمايتها القانونية حين تكون طفلة لا حول لها، ويترك فراغاً روحياً يدفع بعض بناتها إلى أقاصي التطرف بحثاً عن يقين أضاعه النظام نفسه، وهذا النسق المتكامل هو ما يستحق أن يُسمى بكل دقة الانتهاك المقدس.

الخلاصات النهائية..

حين يطوي القارئ آخر صفحة من هذا الكتاب، لا يحمل معه قصصاً متفرقة فحسب، بل صورة كاملة لمنظومة عملت بدأبٍ مرعب على مدى أكثر من ثلاثة عقود.

هذه الخلاصات ليست أحكاماً نهائية مغلقة، بل دعوة للقارئ كي يُعيد النظر في كل فصل سابق بضوء جديد فيرى كيف يتقاطع الاقتصادي بالديني، والقانوني بالعرقي، والإعلامي بالطبقي، في نسيج واحد لا ينفصل، وهي أيضاً وقبل كل شيء شهادة بأن التوثيق نفسه الذي تُقرأ الآن سطوره - هو الخطوة الأولى نحو يوم لن يتأخر فيه الحساب مهما طال انتظاره.

١ .الانتهاك لم يكن حادثة بل نظاماً كل ما وثّقه الكتاب - من السوط إلى بيوت الأشباح، من قانون النظام العام إلى قانون الصالح العام الذي لا يُقرأ كحوادث متفرقة ارتكبها أفراد منحرفون، بل كأجزاء من نسق واحد مترابط: دولة بنت شرعيتها على إخضاع المرأة بوصفها مركز قوة المجتمع، فاستهدفتها بكل أداة متاحة - أمنية وقانونية وإعلامية واقتصادية ودينية - في آن واحد.

٢ .الدين كان غطاءً لا مصدراً يثبت الكتاب، بالنص القرآني والحديث النبوي اللذين استشهد بهما مراراً، أن ما فعله النظام لم يكن تطبيقاً للإسلام بل خيانة له "استوصوا بالنساء خيراً" تحوّلت إلى سوط في الشارع، وآية الكرامة الإنسانية تحوّلت إلى مادة قانونية مُعطَّلة،

والمسافة بين النص الديني والممارسة السياسية هي نفسها مسافة "الانتهاك المقدس" التي يحمل الكتاب اسمها.

٣ .القانون كان شريكاً لا حامياً من المادة ١٥٢ إلى قانون الأحوال الشخصية إلى دستور ٢٠٠٥ المُعطَّل بيد واضعيه أنفسهم، يكشف الكتاب أن أدوات الدولة القانونية التي يُفترض أن تحمي استُخدمت بدقة هندسية لتجريم وجود المرأة في الفضاء العام، وتسهيل الزواج القسري، وتحويل القضاء المدني نفسه كما في إحدى القضايا إلى أداة عقاب.

٤ .الانتهاك كان طبقياً قبل أن يكون أخلاقياً قصة ريا جلال الدين في مقابل وداد بابكر[71] تكشف أن السوط لم يسقط على كل النساء بالتساوي، بل سقط تحديداً على الفقيرة وبائعة الشاي والمعتقلة بدين تجاري، بينما بقيت القريبات من السلطة في حصانة كاملة. "الفضيلة" لم تكن المعيار الحقيقي، بل الفقر.

٥ .الانتهاك كان جهوياً وعرقياً أيضاً من حليمة بشير وفتاة المساليت في دارفور، إلى نساء جبال النوبة، إلى تغييب السحنة السودانية المتنوعة عن الشاشة "القومية" - يثبت الكتاب أن النظام لم يكن معادياً للمرأة وحدها، بل كان معادياً تحديداً للمرأة القادمة من الهامش، بكل ما تحمله كلمة الهامش من أبعاد جغرافية ولونية وقبلية.

---

71 الزوجة الثانية للرئيس المخلوع عمر حسن البشير، تتهم بتجاوزات مالية وتملك أراضٍ سكنية وعقارات موقع (قناة العربية نت) رابط الخبر https://n9.cl/8mrwhf

٦ .الاقتصاد قام على عاتق من حُرمت من القرار اثنان وثمانون بالمئة من القطاع الزراعي تحمله المرأة، بينما تُستثنى من التخطيط والتنمية والخدمات الصحية. وحين تُفصل من الخدمة المدنية بقانون (الصالح العام)، تُجرَّد من آخر ضماناتها للاستقلال. الكتاب يثبت أن استنزاف المرأة اقتصادياً كان وجهاً موازياً لاستنزافها الجسدي.

٧ .الكنداكة لم تُكسَر رغم كل ما سبق، يصرّ الكتاب على أن المقاومة لم تنقطع: من نهلة بشير التي رفضت الانكسار في الزنزانة، إلى آلاء صلاح فوق سيارتها، إلى المرأة التي حوّلت مطبخها مطبخاً مركزياً وسط الحرب. الكرامة، كما يقول الكتاب، "تتنفس وحدها ولا تحتاج تمويلاً ولا تنظيماً".

٨ .التوثيق نفسه فعل مقاومة الكتاب لا يكتفي بسرد المعاناة، بل يطرح التوثيق ذاته - بأسماء الجلادين والناجيات والأرقام والتواريخ - بوصفه أداة عدالة بديلة في غياب المحاكم: ذاكرة لا تُمحى تنتظر يوماً قد يتأخر لكنه لن يتخلف.

٩ .القانون وحده لا يكفي خلاصة الكتاب الأخيرة، كما ورد في فصل "رسالة إلى الأجيال القادمة"، أن إلغاء قانون النظام العام لا يكفي إن بقيت الثقافة - المسجد والمدرسة والأسرة - تُنتج نفس النظرة الدونية للمرأة. التغيير الحقيقي أعمق من أي تشريع.

خاتمة:

نصل إلى ختام هذا الكتاب، لكننا لا نصل إلى ختام الذاكرة؛ فما سطرته هذه الصفحات ليس مجرد رصد لانتهاكات جسدية أو نفسية، بل هو كشف لحجم الجريمة التي ارتُكبت باسم "المقدس" ضد أسمى ما يملكه المجتمع السوداني: كرامة نسائه.

لقد بدأ العمل في هذا الكتاب قبل ثماني سنوات، حيث وُضعت اللمسات الأولى لتوثيق فصول الوجع، ومع اندلاع الثورة السودانية المجيدة، وُلد حماس جديد لكتابة التاريخ من منظور الحق والعدالة. ورغم أن الظروف القاهرة، والالتزامات المهنية الشاقة، والمنعطفات الصعبة التي مررت بها حالت دون إكمال هذا الجهد في حينه، إلا أنني قررت مؤخراً أن أصارع كل الظروف المحيطة لأكمل ما بدأته؛ إيماناً مني بأن صمتنا عن هذه الجرائم هو جريمة أخرى في حق الضحايا وفي حق التاريخ.

لقد حاول نظام "الحركة الإسلاموية" عبر ثلاثة عقود ونيف أن يطمس ملامح (الكنداكة) التاريخية، مستبدلاً تاج العز بسياط الجلد، وحرية الفكر بظلمة الزنازين. حاولوا إقناعنا بأن إهانة المرأة هي صون للدين، وأن كسر إرادتها هو حفظ للمجتمع، لكن وقائع التاريخ تثبت أن كل سوط ارتفع في الشارع، وكل صرخة وُئدت في غياهب المعتقلات، كانت في الحقيقة إعلاناً عن الإفلاس الأخلاقي لهذا النظام.

ما كان لهذا الكتاب أن يرى النور لولا دعمٍ صادق رافقني في كل خطوة من خطواته؛ فلكل الإخوة الذين أسدوا إليّ رأيهم ومشورتهم وافر شكري وتقديري. وأخص بجزيل الشكر أخي العزيز الدكتور نادر حامد موسى، الذي تابع مادة الكتاب منهجياً ومراجعةً، وأسدى إليّ نصائح كان لها أثرها البالغ. كما أتوجه بالشكر إلى الأخت العزيزة الفنانة التشكيلية الدكتورة منى الروبي، على مبادرتها الراقية بتصميم غلاف الكتاب، وعلى ما قدّمته لي من دعم معنوي كبير (مملكة البحرين). ولا يفوتني أن أخص بالشكر الأخت العزيزة الدكتورة إيمان سيف الدين، الباحثة المهتمة بشؤون المرأة عموماً والمرأة السودانية والأفريقية خصوصاً (ألمانيا)، على ملاحظاتها التي كان لها أثر واضح في إثراء الكتاب بإضافات جديدة. لقد كانت مساهمتكم جميعاً السند الذي أعانني على مواصلة الكتابة في أصعب الأوقات.

إن هذا التوثيق هو رسالة للأجيال المقبلة، ان الحقوق لا تسقط بالتقادم، وأن الوجع الذي لم يجد إنصافاً في قاعات المحاكم اليوم، قد وجد مكانه في "سجل الخلود" التاريخي، لقد انتهى عهد الاستقواء بالنصوص المضللة لشرعنة الانتهاك، وبقيت المرأة السودانية شامخة، تعيد صياغة هويتها من جديد، حاملةً في يدها مشعل الحرية، وفي قلبها ندوب العزة التي لا تُمحى.

سيظل هذا الكتاب بلاغاً مفتوحاً أمام ضمير الإنسانية، وشهادةً حية على أن الانتهاك مهما تدثر بعباءة القدسية، سيظل عاراً يطارد فاعله،

بينما تبقى (الكنداكة) سيدة الأزمان، من عرش كوش القديم، وحتى فجر السودان الجديد الذي لن يكتمل إلا بإنصافها.

وللجميع شكري وتقديري ومحبتي..

خالد عبدالله (أبواحمد)

الفهرس

رقم الصفحة

مدخل 11

بين ثنايا الإصدار الجديد 13

المقدمة 15

الفصل الأول: امرأة من طينة مختلفة 19

- حين كانت الكنداكة على العرش 25
- لماذا السودان بالذات ؟ 28
- مسيرة القرن: من أول مدرسة إلى أول قاضية 33
- المرأة السودانية في الأدب والشعر الغنائي 32

الفصل الثاني: فلسفة اضطهاد المرأة 79

- المنظومة الأيديولوجية للاضطهاد 81
- قانون النظام العام: تشريح الأداة 88
- عندما يصبح الجسد ساحة حرب 100
- المرأة السودانية 2018-2026م 115

الفصل الثالث: الاغتصاب سلاح حرب 135

- سلاح الاغتصاب في دارفور وجبال النوبة 137
- البُعد الاقتصادي والاجتماعي للانتهاك 154
- الانتهاك الإعلامي 161

الفصل الرابع: السودان الذي تستحقه المرأة 167

- الإسلام الحقيقي وكرامة المرأة 169
- المواثيق الدولية والمحاسبة التاريخية 172
- ثقافة الكرامة والشهادة الباقية 178
- القوارير الثمينة (الخاتمة) 181
- الخلاصات النهائية 186
- الخاتمة 189
- الفهرس 193

خالد عبدالله أبو أحمد

كاتب وصحفي سوداني، صدر له أكثر من اثني عشر كتاباً في الشأنين السوداني والبحريني، من أبرزها (عباقرة الكذب) (3 طبعات) و(تأملات في مسيرة فاسدة) (طبعة ورقية وأخرى إلكترونية) يعمل حالياً مستشاراً ومدرّباً إعلامياً معتمداً، ويكتب في عدد من المنابر الإعلامية العربية.

khssen@gmail.com
https://www.facebook.com/abuahmed
@khalidabuahmed/
Whatsapp/abuahmed363